شارح

**حضرت علامہ مولانا مفتی یار محمد خان قادری**

خطیب مرکزی جامع مسجد گھمکول شریف (یو۔کے)

# جواہر الفوائد

## شرح

# شرح العقائد

ناشر:

**حضرت مولانا مفتی گل رحمن قادری مدظلہ**

سرپرست اعلیٰ: جماعت اہل سنت (یوکے)

بسم اللہ الرحمن الرحیم

# جواہر الفوائد

## شرح

# شرح العقائد

شارح ومترجم

**حضرت علامہ مولانا الحاج مفتی یار محمد خان قادری مدظلہ**

خطیب مرکزی جامع مسجد گھمگول شریف یو۔ کے

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

جملہ حقوق بحق شارح محفوظ ہیں

| | |
|---|---|
| نام کتاب | جواہر الفوائد شرح شرح العقائد |
| متن العقائد | نجم الملۃ والدین علامہ عمر نسفی رحمۃ اللہ تعالی |
| شارح العقائد | شیخ الفقہ حضرت علامہ سعد الدین تفتازانی علیہ الرحمۃ |
| شارح شرح العقائد | استاذ المدرسین علامہ مفتی یار محمد قادری مدظلہ العالی |
| تصحیح ونظر ثانی | مولانا قاری محمد یاسین قادری شطاری کامونکی |
| تصحیح بار دگر | قاری شکیل احمد قادری شطاری<br>محمد ہارون (یو۔ کے) |
| ناشر | مبلغ اسلام حضرت علامہ مفتی گل رحمٰن قادری (یو۔ کے) |
| نگران خاص | استاذ العلما مولانا محمد منشاء تابش قصوری مدظلہٗ لاہور (پاکستان) |
| اشاعت اول | ماہ رمضان المبارک ۱۴۳۴ھ / جولائی ۲۰۱۳ء |
| مطبع | شیخ عبدالوحید ہادی 0301-4735853 |
| صفحات | 400 |

ملنے کے پتے

- ❖ مکتبہ اہلسنت مکہ سنٹر اردو بازار لاہور
- ❖ نظامیہ کتاب گھر زبیدہ سنٹر اردو بازار لاہور
- ❖ مکتبہ اعلیحضرت دربار مارکیٹ لاہور
- ❖ فضل حق پبلشرز دربار مارکیٹ لاہور
- ❖ شمس القمر بھاٹی گیٹ لاہور
- ❖ جامعہ نظامیہ رضویہ لوہاری گیٹ لاہور
- ❖ مکتبہ رحمانیہ اردو بازار لاہور
- ❖ مکتبہ قادری دربار مارکیٹ لاہور
- ❖ نعیمیہ بک سٹال اردو بازار لاہور
- ❖ کرمانوالہ بک شاپ دربار مارکیٹ لاہور
- ❖ مکتبہ اشرفیہ مرید کے پاکستان

**Moulana Yaar Muhammad Qadri (Head Teacher)**
Jamia Islamia, Hazrat Sultan Bahu Trust
17-Ombersly Road Balsall Heath
Birmingham (U.K) Tel: 0044-7812082398

---

# سخنِ اول

الحمد اللہ رب العلمین ، شرح العقائد، عقیدہ اہل سُنت کی مایہء ناز اور شہر آفاق کتاب مستطاب ہے۔ جو دنیائے اسلام کے ہر دار العلوم میں شامل نصاب ہے۔ اس لئے اس کی اہمیت وحیثیت مسلّمہ ہے۔ ضرورت تھی کہ درس نظامی کے طلبائے کرام کے ذوق وشوق میں اضافہ کے لئے آسان اور سہل ترین انداز میں اسے بصورت شرح لایا جائے، چنانچہ اس پاکیزہ تصوّر کو حضرت علامہ مولانا الحاج الحافظ القاری مفتی یار محمد قادری مدظلّہ العالی نے پورا کر دکھایا، وہ یوں کہ آپ کا برمنگھم (یو کے) جانا ہوا اور وہاں درس تدریس، امامت وخطابات، وعظ وتبلیغ کے ساتھ ساتھ قلمی جولانیاں دکھانے کی سہولت بھی میسر آئی اور آپ نے وقت کی قدر کرتے ہوئے درسی کتب کے تراجم وشرح کی طرف توجہ مبذول فرمائی اور پھر بفضلہٖ کرمہ تعالی وبجاہِ حبیبہ اللہ ﷺ کے بعد دیگر متعدد کتب کی شرحین منصہ شہود پر جلوہ گر ہوئیں جن میں زیب نظر جواہر الفوائد شرح شرح العقائد سے آپ مستفیض ہیں۔

مسلک حق اہل سنت وجماعت کی ترویج واشاعت ہر مسلمان کا بنیادی فرض ہے۔ خصوصاً علمائے کرام پر تو ذمہ داری خاص طور پر عائد ہوتی ہے کہ نہایت موثر اور دلکش انداز میں تحریراً، تقریراً اپنے سچّے اور سُچّے عقائد کی آبیاری فرمائیں، خوش نصیب ہیں وہ اہل دل اور رول جو تحفظ عقائد کیلئے درمے، درمے، قدمے، سخنے معاونت سے اپنے فرض منصبی کو پورا کر رہے ہیں۔ اللہ کرے ان کی مساعی جمیلہ قبولیت کا ثمر پائیں۔ زیر نظر کتاب مستطاب جواہر الفوائد شرح شرح العقائد جب

میرے پاس کمپوزنگ، تصحیح ونظرثانی کے لئے پہنچی تو جہاں تک ممکن تھا راقم نے اپنی استطاعتِ علمی کے مطابق، ترجمہ وتصحیح کے ساتھ ساتھ شرح پر بھی خاص توجہ دی، مگر مفتی، مدظلہ، کے جلدی تقاضوں نے سکون بخش کام کو کہاں تک پہنچایا یہ وہی جانے جسے پالا پڑا ہو۔

تاہم اللہ تعالی کا شکر ہے کہ اس ذات کریم نے وعدہ نبھانے کی توفیق عطا فرمائی۔ اور یہ شرح طباوعت واشاعت کی خلعت سے آراستہ ہوئی، یوں ساتھ ہی میرے شاگرد رشید نے کمپوزنگ اور تصحیح کی حتیٰ المقدور کوشش فرمائی۔ اللہ تعالی اسے جزائے خیر عطا فرمائے۔ اور ہمیں آخری سانس تک عقیدہ اہل سنت کے استحکام کے لئے ہمت اور استقامت عطا فرمائے نیز ایمان پر خاتمہ نصیب ہو۔ امین ثم امین

قاری محمد لیسین قادری شطاری ضیائی
صدر مدرس مدرسہ اسلامیہ جامع مسجد حیدری کامونکی
امام وخطیب عمر مسجد چشتیہ فیض محمدی کامونکی
۱۷ جمادی الاول ۱۴۳۴

---

## جواہر الفوائد شرح شرح العقائد

شرح العقائد کی بکثرت شرحیں دنیا کی مختلف زبانوں میں ہوتی آرہی ہیں۔ پاک وہند میں اردو، فارسی شرحیں بھی وجود میں آئیں۔ فی زمانہ چھوٹی، بڑی کئی شروع علماء وطلبا اور اہل علم وادب کے ذوق کا سامان مہیا کر رہی ہیں ان میں جدید ترین بہترین شرح حضرت علامہ مولانا الحافظ القادری الحاج مفتی یار خان قادری مدظلہ کے قلم کا شاہکار جواہر الفوائد شرح شرح العقائد کے نام سے زیب نظر ہے۔ جو شائقین علم نحو کے لئے گرانقدر قیمتی تحفہ ہے، جس سے ہر شعبہ علم سے تعلق رکھنے والے استفادہ کر سکتے ہیں۔ یہاں بطور نقد وتبصرہ چند مثالیں پیش کرنے کا خیال تھا مگر یہ تصور کرتے ہوئے اسے نظر انداز کر رہا ہوں کہ جب مکمل شرح ہی قلب ونگاہ کا سامان مہیا کر رہی ہے تو مثالیں درج کرنا چہ معنی دارد۔

البتہ حضرت شارح مدظلہ، کا مختصر تعارف پیش کیا جاتا ہے تا کہ قارئین اس بلند مرتبت علمی شخصیت سے متعارف ہوں ھوھذا

حضرت مولانا علامہ مفتی حافظ قاری یار محمد خان قادری 24 رجب المرجب 1381ھ بمطابق یکم جنوری 1962ء کو چاہ ملاں والا، موضع خانپور جنوبی علاقہ لنڈان تحصیل وضلع ڈیرہ غازی خان، محترم المقام حافظ عبدالعزیز خان چشتی حامدی سلیمانی کے ہاں پیدا ہوئے۔

1966ء میں اپنے والد ماجد سے حفظ القرآن کی دولت عظمیٰ سے تعلیم کا آغاز کیا اور تین سال میں قرآن کریم مکمل حفظ کر لیا۔

بعد از حفظ القرآن 1970ء میں درس نظامی کی طرف متوجہ ہوئے اور درج ذیل مدارس میں تعلیمی منازل طے کرتے رہے۔

☆ جامعہ محمودیہ (تونسہ شریف)
☆ جامعہ خیر المعاد (ملتان شریف)
☆ جامعہ عبیدیہ (ملتان شریف)
☆ جامعہ انوار العلوم (ملتان)
☆ دار العلوم صدیقیہ شاہ جمالیہ (ڈیرہ غازی خان)
☆ جامعہ نظامیہ رضویہ (لاہور)

آپ کے بلند مرتبت اساتذہ کرام کے اسمائے گرامی ملاحظہ فرمایئے۔

- حضرت علامہ غلام محمد تونسوی
- حضرت مفتی غلام احمد سدیدی
- حضرت علامہ محمد عبدالحکیم شرف قادری
- حضرت علامہ مفتی محمد عبدالقیوم صاحب ہزاروی
- مفتی عبدالقادر پیر خاصہ والے
- مفتی عبداللطیف خان صاحب
- حضرت مفتی عبدالودود صاحب
- غزالی زمان علامہ احمد سعید کاظمی صاحب
- استاذ الکل علامہ عطاء محمد صاحب بندیالوی
- حضرت علامہ محمد اکرام شاہ جمالی
- حضرت علامہ سعید ضیا صاحب
- حضرت علامہ محمد اقبال گلزاری صاحب

ان علمی وروحانی شخصیات سے آپ نے اکتساب علم کیا اور خوب کیا بعد از فرغت

حضرت علامہ مفتی یار محمد خان صاحب نے پاکستان کے ان شہرت یافتہ مدارس میں تدریسی خدمات سرانجام دیں۔

- جامعہ مخزن العلوم (مظفر گڑھ)
- جامعہ فریدیہ (ساہیوال)
- حراء یونیورسٹی (دربار حضرت سلطان باہو)
- جامعہ نظامیہ رضویہ (لاہور)
- جامعہ مسجد اللہ والی (کراچی)
- اور اس وقت آپ برمنگھم، برطانیہ میں جامعہ اسلامیہ سلطان باہو ٹرسٹ میں تدریسی خدمات سرانجام دے رہے ہیں۔

آپ جیسے تدریس میں عالمی شہرت رکھتے ہیں اسی طرح آپ کی تحقیقی، علمی، فنی، قلمی خدمات سے بھی عالم اسلام مستفیض ہو رہا ہے۔ اس وقت تک درج ذیل قلمی تصانیف مقبولیت حاصل کر چکی ہیں جو عالم عرب کے علاوہ دوسرے اسلامی ممالک میں بھی پڑھی جا رہی ہیں۔

- مشکوۃ الحواشی شرح السراجی (عربی، اردو)
- دیوان متنبی شرح اردو
- حیات جاوداں، فلسفہ جہاد
- المدلل شرح المطول (اردو)
- اسلام ایک عالمگیر تحریک اور اشاعت کا طریقہ کار
- المؤول شرح المطو (عربی)
- انوار القادری شرح ابیات فارسی (در علم المیر ات)
- جواہر الفوائد شرح شرح العقائد
- انوار الفراسہ فی شرح دیوان الحماسہ (اردو)
- شرح المختصر المعانی

---

حضرت علامہ مفتی صاحب مدظلہ، چار مرتبہ حج وعمرہ کی سعادت سے بہرہ مند ہو چکے ہیں اور یہ عشق ومحبت کا سلسلہ انشاء اللہ العزیز جاری رہے گا۔

اس عظیم الشان اور عدیم المثال شرح کی اشاعت وطباعت، نظر ثانی وتصحیح نیز کمپوزنگ کے سلسلہ میں جن حضرات نے خصوصی معاونت فرمائی شارح مدظلہ کی جانب سے شکریہ ادا کیا جاتا ہے نیز دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ جل وعلیٰ اہل سنت وجماعت کے ایسے ایثار کنندگان کے علم وعمل اور عزت ووقار میں اضافہ فرمائے یہ علماء کرام لائق تکریم وتعظیم اور قابل تقلید ہیں ان گرامی قدر حضرات کے اسمائے گرامی درج کئے جاتے ہیں جنہوں نے ہر ممکن طریقہ سے حضرت مفتی مدظلہ کی حوصلہ افزائی فرمائی۔

- حضرت علامہ مولانا عبدالقدیر نقشبندی مدظلہ، حضرت مولانا ہارون سلطان صاحب
- مولانا حافظ محمد ندیم آف والسل
- علامہ ریاض احمد اویسی مدظلہ سنیئر مدرس جامعہ نظامیہ رضویہ لاہور
- علامہ واحد بخش سعیدی صاحب مدظلہ سنیئر مدرس جامعہ نظامیہ رضویہ لاہور
- مولانا سعید احمد سعیدی
- محمد افضل احمدانی، قاری محمد شاہد حیدری
- سلطان باہو ٹرسٹ یو۔ کے
- جماعت اہل سنت یو۔ کے

دعا ہے اللہ تعالیٰ جل وعلیٰ بجاہ حبیبہ الاعلی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم مفتی صاحب اور ان اعلی مرتبت حضرات کی مساعی جمیلہ کو قبولیت کا شرف عطا فرمائے، آمین ثم آمین

فقط:- محمد منشا تابش قصوری (مریدکے)

مدرس جامعہ نظامیہ رضویہ لاہور

شرح العقائد

## بسم اللہ الرحمن الرحیم ○ الحمد للہ المتوحد بجلال ذاته وکمال صفاته المتقدس فی نعوت الجبروت عن شوائب النقص وسماته

---

## ضیاء الفرائد فی ترجمة شرح العقائد

اللہ بہت رحم والے مہربان کے نام سے (علم سیکھتا ہوں، ترجمہ لکھتا ہوں، ترجمہ لکھنے کی ابتداء کررہا ہوں) تمام خوبیاں اللہ کے لئے ہیں جو اپنی ذات کی عظمت کے ساتھ اور اپنی صفات کے کمال کے ساتھ واحد و یکتا ہے، جو بلندی وکبریائی کی صفات میں نقص کے شبہوں اور نقص کی علامتوں سے پاک ہے۔

---

## الفوائد فی شرح العقائد

قوله المتوحد بجلال ذاته الخ: لفظ متوحد کی مزید تفصیل خیالی میں آئے گی۔ اس کا معنی متفرد ہے اور وہ جو کسی شئ میں متفرد ہو اس شئ میں اس کا کوئی شریک نہیں ہوتا ہے۔ باقی بجلال میں جو باء ہے اس میں کئی احتمال ہیں یا تو متوحد کے متعلق ہے، تو معنی یہ ہوگا کہ ایسا اللہ تعالیٰ جو متفرد (یکتا، اکیلا، تنہا) ہے یعنی اس کا کوئی شریک نہیں جلال ذات میں۔ صرف اسی کی ذات جلیلہ ہے تو اب تفرد جلال ذات میں ہوگا۔ کسی اور چیز میں نہ ہوگا۔

دوسرا احتمال یہ ہے کہ باء تلبس کی ہو تو اب معنی یہ ہوگا کہ ایسا اللہ تعالیٰ جو متفرد ہے حال ہونے اللہ تعالیٰ کے کہ (حال ہونا اس لئے کہ جار مجرور کائنا کے متعلق ہے) وہ متلبس ہے اپنی ذات کے جلال کے ساتھ۔ تو اب اس صورت میں جلال ذات کا ثبوت ہوگیا لیکن تفرد وحدت میں ہوگا کہ اس کی ذات جلیلہ بھی ہے اور اس کا وحدت میں کوئی شریک بھی نہیں ہے۔

اور تیسرا احتمال یہ ہے کہ باء سببیت کی ہو یعنی اللہ تعالیٰ جو متفرد ہے بسبب جلال ذات اپنی کے۔ تو اب جلال ذات ہوگئی لیکن سبب ہوگئی متفرد کی (اور دوسری صورت میں جلال ذات تفرد کا سبب نہ تھی) اور تفرد وحدت میں ہوگا۔

قوله وکمال صفاته الخ: باقی جلال ذات اور کمال صفات دونوں کی اضافت صفت کی موصوف کی طرف اضافت ہے یعنی ذات جلیلہ اور صفات کاملہ۔ صفات صفة کی جمع ہے اور صفة عدة کی طرح ہے۔ عدة اصل میں وعد تھا اسی طرح صفة اصل میں وصف تھا اور واؤ حذف کرکے واؤ کے بدلے میں آخر میں تاء لے آئے تو صفة ہوگیا۔ اردو میں صفت ہوا

المتقدس الخ کا معنی پاک ہے اور نعوت نعت کی جمع ہے جس کا معنی ہے صفت اور جبر کا مبالغہ جبروت ہے اور جبروت کا معنی قہر ہے لیکن یہاں پر عظمت والا معنی ہے۔

شوائب النقص: کا معنی ہے نقص کا ملنا اور سمات کا معنی ہے علامات تو اب معنی ہوگا کہ ایسا اللہ تعالیٰ جو پاک ہے

## والصلوة علی نبیه محمدٍ المؤید بساطع حججه وواضح بیناته

اور درود و سلام ہو اس کے نبی محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر جنہیں چمکدار دلائل اور واضح و روشن دلیلوں سے قوت و مدد دی گئی ہے

---

صفات عظیمہ میں نقص کے ملنے سے اور نقص کی علامات سے پاک ہے۔

یہاں تین چیزوں کا ذکر ہے جلال ذات اور کمال صفات اور نعوت جبروت کا۔ کیوں کہ ایک اللہ تعالیٰ کی ذات ہے اور ایک اس کی صفات ہیں پھر صفات دو قسم پر ہیں ثبوتیہ اور سلبیہ۔ صفات ثبوتیہ اللہ تعالیٰ کی سات ہیں۔ ۱) علم (۲) قدرت، (۳) سمع، (۴) بصر (۵) ارادہ (۶) کلام (۷) حیات۔ اور صفات سلبیہ مثلاً لیس بعجز، لیس بجسم، لیس بمرکب وغیرہ وغیرہ۔ تو ذات کا ذکر جلال ذات میں آگیا اور قانون ہے کہ جب اللہ تعالیٰ کی صفات مطلقاً ذکر کی جائیں تو صفات ثبوتیہ مراد ہوتی ہیں۔ تو کمال صفات میں صفات ثبوتیہ آگئیں۔ اور نعوت جبرورت سے مراد صفات سلبیہ ہیں یعنی اللہ تعالیٰ پاک ہے صفات سلبیہ میں مثلاً (لیس بکاذب) نقص کے ملنے اور نقص کی علامتوں سے۔

وسماته سے تقدس عن شوائب النقص سے ترقی کرگیا ہے اور مبالغہ ہے کیوں کہ ایک نقص ہوتا ہے اور ایک نقص کی علامت ہوتی ہے۔ ان میں فرق یہ ہے کہ نقص تب ملتا ہے جب نقص موجود ہو تو معنی یہ ہوا کہ اللہ تعالیٰ میں نقص نہیں ہے اس لئے وہ پاک ہے اور علامت شئ کی شئ سے خارج ہوتی ہے۔ لہٰذا علامت کے پائے جانے سے شئ نہیں پائی جاتی۔ اب معنی ہوگا کہ اللہ تعالیٰ نقص کی علامت سے بھی پاک ہے تو جب نقص کی علامت سے پاک ہے تو نقص سے بطریق اولیٰ پاک ہوگا۔

والصلوة علی نبیه الخ: صلوة بمعنی تصلیہ ہے اور اصل میں صلوة تھا۔ واؤ متحرک ماقبل مفتوح الف سے بدل گئی تو صلوة ہوگیا۔ اس لئے الف کے پیچھے واؤ لکھی ہوئی ہوتی ہے۔

باقی سوال ہوتا ہے کہ علی نبیہ کہا ہے رسولہ کیوں نہیں کہا ہے تو جواب یہ ہے کہ کہ نبیہ میں رسولہ سے زیادہ تعظیم ہے کیوں کہ نبی کا اطلاق اس پر ہوتا ہے جس پر اللہ تعالیٰ کی وحی آتی ہے برعکس رسول کے کیوں کہ لغت کے اعتبار سے ہر قاصد کو رسول کہہ سکتے ہیں۔ لیکن نبی کسی اعتبار سے بھی غیر نبی کو نہیں کہہ سکتے ہیں۔ اس لئے رسول عام ہے نبی پر بھی بولا جاتا ہے اور غیر نبی پر بھی بولا جاتا ہے۔

لفظ محمد نبیہ سے بدل ہے یا عطف بیان ہے المؤید کا معنی ہے مدد کیا گیا ہے۔

بساطع حججه: کا معنی ہے غالب دلائل کے ساتھ۔ واضح بیناته کا معنی ہے واضح دلائل تو معنی ہوگا کہ درود نازل ہو اوپر نبی (ﷺ) کے جن کا نام نامی اسم گرامی محمد ﷺ ہے ایسے محمد ﷺ جو مدد کئے گئے ساتھ غالب دلائل اللہ تعالیٰ کے اور واضح دلائل کے ساتھ۔

**وعلى آله واصحابه هداة طريق الحق وحما ته و بعد فان مبنى علم الشرائع والاحكام و ا سا س قو ا عد عقا ئد ا لاسلام**

---

اور آپ کی آل واصحاب پر جو حق کی راہ کے راہنما ہیں اور آپ کے حمایتی یا دین حق کی حفاظت کرنے والے ہیں اور حمد صلوۃ کے بعد بات یہ ہے کہ شریعت اور اس کے احکام کا جاننے کی بنیاد اور اسلام کے عقیدوں کے قواعد وضوابط کی بنیاد

---

یہاں دو لفظ بولے ہیں ساطع اور واضح کیوں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے کثیر معجزات ہیں جن میں سے ایک معجزہ قرآن پاک ہے تو ساطع سے مراد قرآن پاک کی آیات مبارکہ ہیں اور واضح بینات سے مراد حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے باقی معجزے ہیں۔

یہاں پر ایک اعتراض ہوتا ہے کہ شارح نے نبی کریم ﷺ پر درود بھیجا ہے حالانکہ قرآن پاک میں صلوا علیه وسلموا تسليما ہے یعنی صلوۃ اور سلام دونوں کا حکم ہے تو پھر مصنف نے صلوۃ بھیجا ہے سلام کیوں نہیں بھیجا؟

جواب یہ ہے کہ اقتران نظم سے اقتران حکم نہیں ہوتا ہے مثلاً قرآن پاک میں ہے: اقيموا الصلوٰة واتوا الزكوٰة تو اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ نماز اور زکوۃ دونوں اکٹھے ہوں۔ بلکہ نمازی نماز پڑھیں گے اور صاحب مال زکوۃ دیں گے تو اس طرح مصنف نے یہاں صلوۃ بھیجی ہے اور سلام کسی اور جگہ بھیج دیا ہوگا۔

وعلى آله واصحابه : یعنی صلوۃ نازل ہو آپ ﷺ پر اور آپ ﷺ کی ال، اور اصحاب پر۔

اعتراض ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی حمد کی ہے کیوں کہ وہ منعم حقیقی ہے اور نبی کریم ﷺ پر درود بھیجا وہ بھی منعم ہیں لیکن آل اصحاب پر کیوں درود بھیجا ہے۔ جواب یہ ہے کہ جیسے اللہ تعالیٰ منعم حقیقی ہے اور حضور نبی کریم ﷺ منعم مجازی ہیں اور مستحق صلوۃ ہیں اسی طرح ال اور اصحاب بھی منعم مجازی ہیں۔ کیوں کہ جو نعمتیں حضور نبی کریم ﷺ کو ہمارے لئے ملی ہیں ان کے پہچانے کا ذریعہ ال واصحاب ہیں لہٰذا وہ بھی منعم مجازی ہیں اور مستحق صلوۃ ہیں۔

هداة : ھادی کی جمع ہے۔ حماة : حامی کی جمع ہے اور حامی کا معنی محافظ ہے۔

وبعد فان مبنى علم الشرائع والاحكام الخ : یعنی بعد امور ثلاثہ کے جو وجہ حصر سے ضمناً معلوم ہو گیا۔ اس کے ترجمہ اور مطلب سے پہلے ایک بات یہ ہے کہ علامہ تفتازانی عقائد کا شارح ہے۔ تو ماتن ایک وجہ تالیف بیان کرتا ہے اور شارح دو وجہِ تالیف بیان کرتا ہے۔ کیوں کہ علامہ تفتازانی شارح ہے اس واسطے فن کی تعریف بھی کرے گا اور متن (یعنی عقائد) کی بھی تعریف کرے گا۔ ماتن نے وجہ تالیف بیان کی ہے کہ میں نے اس فن میں کیوں کتاب لکھی ہے۔ اس لئے اس فن کی تعریف کرتا ہے کہ یہ فن بڑا اچھا ہے اس لئے میں نے اس فن میں کتاب لکھی ہے، اور شارح اس فن کی بھی تعریف کرتا ہے کہ یہ بڑا اچھا فن تھا اس لئے میں نے اس فن کی کتاب کی شرح لکھی ہے۔ اور پھر جس کتاب کی شرح لکھ رہا ہوتا ہے

اس کی تعریف بھی کرتا ہے ورنہ اس پر اعتراض ہوتا ہے کہ اس فن کی تو اور بھی کئی کتابیں تھیں تم نے اور کسی کتاب کی شرح کیوں نہیں لکھی اس کتاب کی کیوں لکھی ہے؟ لہٰذا علامہ تفتازانی نے وبعد کے بعد پہلی وجہِ تالیف بیان کی اور پھر اس فن کی تعریف کی۔

تحقیق مبنی علم شرائع کا اور احکام کا اور اساس قواعد عقائد اسلام کا علم توحید اور علم صفات ہے۔

مبنی اسے کہتے ہیں کہ جس پر کسی شئی کا اعتماد ہو جس طرح دیوار کی بنیاد۔ یا دیوار کی ایک اینٹ دوسری اینٹ کیلئے مبنی ہے اسی طرح ہر اینٹ اپنے اوپر والے وار کے لئے مبنی ہے، فافهم۔

علم شرائع : شرائع جمع ہے شریعت کی اور اس سے مراد دین اسلام ہے اور دین کے ہر مسئلے کو بھی شریعت کہتے ہیں۔ اس بناء پر یہ شرائع جمع کا صیغہ لایا گیا ہے۔ اور احکام جمع ہے حکم کی۔ حکم کی تعریف یہ ہے کہ خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين اقتضاء او تخييرا۔ یاد رہے کہ تعریفوں میں جنسیں اور فصلیں ہوتی ہیں۔ تو خطاب اللہ تعالیٰ یہ جنس ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ہر خطاب کو شامل ہے اور المتعلق بافعال المكلفين یہ پہلی فصل ہے اس سے اللہ تعالیٰ کے وہ خطاب نکل گئے جن کا تعلق اعتقادیات سے ہے۔ مثلاً لا اله الله ☆انه هو السميع العليم اور والله خلقكم وما تعملون وغیرہ۔ اور اقتضاء اور تخییر ا دوسری فصل ہے اس سے قصص وغیرہ نکل گئے باقی اقتضاء کا معنی ہے طلب اور طلب کبھی فعل کی ہوگی اور کبھی ترک فعل کی ہوگی۔ تو دیکھیں گے کہ ترک کی منع ہے یا نہیں اگر ترک کی منع ہے تو یہ ایجاب ہے لیکن ایجاب اصولِ فقہ والوں کے نزدیک ہے اور فقہ والے اس کو واجب کہتے ہیں۔ اور اگر ترک پر منع نہیں ہے تو یہ اصول فقہ والوں کے نزدیک ندب ہے مگر فقہ والے مستحب کہتے ہیں۔

اور اگر ترک کی طلب ہو تو پھر دیکھیں گے فعل کی نہی ہے یا نہیں اگر فعل کی نہی کی گئی ہے تو یہ اصولیوں کے نزدیک حرمت ہے جبکہ فقہ والوں کے نزدیک حرام ہے۔ اور اگر فعل پر نہی نہیں کی گئی تو اصولیوں کے نزدیک کراہت جبکہ فقہ والوں کے نزدیک مکروہ ہے۔ اور تخییر ا کا مطلب ہے اباحت۔

اس حکم کی تعریف میں اصولیوں اور فقہاءِ کرام کا اختلاف ہے۔ وہ یہ ہے کہ جو اصولی ہیں وہ ایجاب یعنی واجب کرنا، حرام کرنا، مکروہ کرنا اور مباح کرنا وہ ان سب کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کرتے ہیں۔ یعنی واجب کرنا اللہ تعالیٰ کا کام ہے ایسے دوسرے فقہاء یعنی فقہ والے ان کی نسبت مصدر کی طرف کرتے ہیں۔ تو وہ اس کو واجب، حرام، مکروہ، مباح اور مستحب سے بحث کریں گے یعنی اس فعل کا واجب ہونا یا اس فعل کا حرام ہونا وغیرہ۔

علم شرائع سے مراد علم اصول فقہ ہے اور احکام سے مراد خود فقہ ہے۔ دیکھنا یہ ہے کہ علم کلام اصولِ فقہ اور فقہ پربنی کس طرح ہے۔ تو وہ اس طرح ہے کہ فقہ اور اصول فقہ قرآن پاک اور حدیث شریف سے مستنبط ہوتے ہیں۔ اور کلام میں اللہ تعالیٰ کی ذات وصفات کی بحث ہوتی ہے اور قرآن پاک اور حدیث کی اس وقت تک سمجھ ہی نہیں آسکتی جب تک اللہ

## هو علم التوحيد والصفات الموسوم بالكلام المنجي عن غياهب الشكوك وظلمات الاوهام

علم توحید وصفات ہیں جسے کلام کے نام سے موسوم کیا گیا ہے وہ کلام جوشکوک کے گہرے اندھیروں اور وہموں کی اندھیریوں سے نجات دینے والا ہے۔

---

تعالٰی کی ذات وصفات کی معرفۃ کا علم نہ آجائے تو علم کلام دونوں کا مبنی ہوگیا۔

قولہ واساس قواعد عقائد الاسلام الخ : اساس کا معنی ہے بنیاد۔ قواعد قاعدہ کی جمع ہے اور قاعدہ اس قضیہ کلیہ کو کہتے ہیں کہ جس سے جزئی جزئی کے احکام مستنبط ہوں۔ اور عقائد عقیدہ کی جمع ہے اور عقیدہ مطلق تصدیق کو بھی کہتے ہیں اور قضیہ کی کوئی تصدیق کرے تو اسے بھی عقیدہ کہتے ہیں۔ لیکن اس سے پہلے قواعد عقائد اسلام کی مثال سمجھنی چاہئے۔ مثلاً قاعدہ کلیہ ہے کہ جمیع نقائص سے اللہ تعالٰی پاک ہے تو اس قاعدہ سے مستنبط ہونے والے جزئیات عقائد کہلائیں گے۔ مثلاً اللہ لیس بجوھر، لیس بعرض، لیس بجسم، لیس بکاذب وغیرہ وغیرہ تو یہ سب عقیدے ہیں۔ تو اب دلیل یہ ہے کہ ان قواعد عقائد کے دلائل علم کلام میں مذکور ہوتے ہیں تو دلیل دعوی کی اساس ہوتی ہے لہذا علم کلام عقائد اسلام کے قواعد کی اساس ٹھہری۔

قولہ ھو علم التوحید والصفات الموسوم الخ : سے ان کی خبر ذکر کی تو چونکہ اس علم کا نام علم التوحید و الصفات غیر مشہور تھا اس لئے الموسوم سے اس کا مشہور نام ذکر کرتا ہے کہ وہ علم کلام ہے۔ موسوم وسم سے بنا ہے اور وسم کا معنی ہے علامت تو شئ اپنی علامت سے مشہور ہوتی ہے اس لئے الموسوم کا لفظ ذکر کر کے اس بات کی طرف اشارہ کیا گیا کہ اس علم کا مشہور نام علم کلام ہے۔

ایک معمولی سا اعتراض ہوتا ہے کہ الموسوم بالکلام کہا المسمی بالکلام کیوں نہیں کہا ہے؟ جواب یہ ہے کہ اگر المسمی بالکلام کہہ دیتا تو وہم پڑتا کہ اس کا نام صرف علم کلام ہے کیوں کہ لفظ المسمی نام پر بولتے ہیں حالانکہ علم التوحید والصفات بھی اس کا نام ہے دونوں اس کے نام ہوئے۔

قولہ المنجی عن غیاھب الخ : یہ علم کلام کی صفت ہے غیاھب غیھب کی جمع ہے۔ اور غیھب کا معنی ہے سخت اندھیرا۔ اور شکوک شک کی جمع ہے اور شک کہتے ہیں کہ جس کی دونوں جانبیں برابر ہوں۔ اور ظلمات ظلمۃ کی جمع ہے اس کا معنی ہے مطلق اندھیرا۔ اور اوھام وھم کی جمع ہے کمزور جانب کو کہتے ہیں۔ تو اب معنی ہوگا کہ ایسا علم کلام جو نجات دینے والا ہے سخت اندھیروں، شکوک اور اوھام کے اندھیروں سے۔ یہاں تک ایک وجہ تالیف آگئی کہ جب یہ فن ایسا اعلٰی تھا تو اس میں ضرور تالیف ہونی چاہئے۔

## وان المختصر المسمى بالعقائد للامام قدوة علماء الاسلام نجم الملة و الدين عمر النسفي اعلى الله درجته في دار السلام

اور یہ کہ وہ مختصر رسالہ جسے عقائد کا نام دیا گیا ہے امام علماء کے قائد دین وملت کے ستارے عمر بن محمد نسفی کی ہے، اللہ تعالٰی ان کے درجات کو دار السلام میں بلند کرے۔

---

قولہ وان المختصر المسمی الخ : سے دوسری وجہ تالیف بیان کرتا ہے یعنی متن کی تعریف کرتا ہے۔ قولہ لامام الھمام الخ یعنی یہ عقائد ایک امام کے واسطے سے ہے۔ امام مصدر ہے بمعنی مفعول مؤتم یعنی متبوع جیسے کہتے ہیں: امہ ای تبعہ۔ بعض نے کہا ہے کہ امام کا اطلاق واحد پر بھی آتا ہے اور جمع پر بھی آتا ہے جیسا کہ قرآن مجید میں ہے: واجعلنا للمتقین اماما ○ امام کا حمل نا پر ہے اور نا جمع ہے۔ اور ھمام کا معنی ہے بادشاہ معظم یعنی یہ ماتن علماء کا بادشاہ ہے اور علماء گویا کہ اس کی رعیت ہے اور اس کی بات سب کے نزدیک معتبر اور مقبول ہے یعنی ان پر اس کا حکم نافذ ہوتا ہے۔

قدوۃ کا معنی ہے مقتدی اور پیشوا یعنی وہ علماء اسلام کا مقتدا اور پیشوا ہے۔ نجم الملۃ والدین یہ اس کا لقب ہے باقی ملت کا معنی ہے جمع ہونا یعنی اس پر لوگ جمع ہوتے ہیں۔ اور دین کا معنی اطاعت ہے۔ تو دین کی بھی لوگ اطاعت کرتے ہیں۔

عمر النسفی : عمر بن محمد یہ مصنف کا نام ہے نسفی یہ نسبت ہے نسف سمرقند کے مضافات میں ایک دیہات ہے۔ شیخ عبد العزیز پرھاروی رحمۃ اللہ تعالٰی علیہ نبراس میں نسف کا عرض البلد لکھا ہے (عرض البلد کہتے ہیں خط استواء کے شمال یا مغرب سے جتنی دوری کی مقدار ہو اور خط استواء وہ جگہ ہے جہاں دن رات برابر ہوتے ہیں یعنی جہاں چھ مہینے دن اور چھ مہینے رات ہوتی ہے) یہ شہر شمال کی جانب ہے یا جنوب کی جانب ہے۔ تو نسف کا عرض البلد ۳۹ درجہ لکھا ہے۔ (اور طول البلد سمندر کی سطح سے لیا جاتا ہے کہ سمندر سے یہ کتنا بعید ہے چاہے سمندر جس طرف بھی ہو لیکن اکثر مغرب کی جانب لیتے ہیں۔ تو انہوں نے نسف کا طول البلد ۹۸ درجہ نکالا ہے۔ عمر نسفی رحمۃ اللہ علیہ کی پیدائش ۴۶۱ھ ہجری کی ہے اور وفات ۵۳۷ھ ہجری میں ہوئی ہے۔ اور یہ صاحب ھدایہ کا استاد ہے اور زمخشری کا ہم عصر ہے۔ اس کے متعلق مشہور ہے کہ یہ ایک دفعہ زمخشری کے دروازے پر گیا اور دستک دی تو زمخشری نے کہا: کون ہے؟ تو جواب دیا کہ عمر ہوں تو زمخشری نے کہا: انصرف! تو اس نے کہا: عمر لاینصرف تو زمخشری نے کہا: اذا نکر صرف تو پھر وہ واپس چلا گیا (مطلب ہے کہ تمہیں میں نہیں جانتا لہذا تمہیں چلا جانا چاہئے) تو یہ واقعہ اس کی طرف منسوب ہے باقی یہ مجتہد گذرا ہے کچھ لوگوں کا مغالطہ ہوا کہ صاحب کنز اور صاحب مدارک اور صاحب عقائد ایک ہی نسفی ہے یعنی ان سب کا مصنف ایک ہی ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے یہ اور نسفی ہے اور کنز والا نسفی اور ہے اور مدارک والا نسفی اور ہے یہ تینوں حنفی المذہب اور یہ نسف اس کے علاقے میں ہے۔

**یشتمل من هذا الفن علی غرر الفرائد و درر الفوائد فی ضمن فصول هی للدین قواعد و اصول و اثناء نصوص هی للیقین جواهر وفصوص مع غایة من التنقیح والتهذیب ونهایة من حسن التنظیم والترتیب فحاولت ان اشرحه شرحا یفصل**

اس فن کے چمک دار اور فائدوں کے یکتا موتیوں پر مشتمل ہے، چند فصلوں کے ضمن میں، یہ موتی دین کے قواعد، اصول ہیں جو نصوص کے اندر بیان کئے گئے ہیں۔ جو نصوص یقین کے جواہر اور نگینے ہیں انتہائی کانٹ چھانٹ اور جہاں تک ممکن تھا وہاں تک نظم و ترتیب کے ساتھ (درج کئے گئے ہیں) تو میں نے ارادہ کرلیا کہ میں اس کی ایسی شرح لکھوں جو اس کے مجمل

قولہ ویشتمل من هذا الفن علی غرر الفرائد الخ: یشتمل ان المختصر میں ان کی خبر ہے۔ غرر، غرة کی جمع ہے جس کا معنی رائج اور مشہور ہے۔ فرائد فریدة کی جمع ہے اور فریدہ اس موتی کو کہتے ہیں جو صدف میں اکیلا ہو کیوں کہ وہ بڑا ہوتا ہے اور درر، درة کی جمع ہے اور اس کا معنی بھی موتی ہے۔ اور فوائد فائدہ کی جمع ہے اور اضافت مشبہ بہ کی مشبہ کی طرف ہے یعنی ایسے فوائد جو موتیوں کی طرح ہیں اس فن سے اب معنی ہوگا یہ عقائد مشتمل ہیں اوپر موتیوں کے اور مشتمل ہیں اوپر ایسے فوائد کے جو موتیوں کی طرح عمدہ ہیں اور وہ غرر، درر جو ہیں اس فن سے۔ یاد رہے کہ فائدہ مال کا بھی ہوتا ہے اور علم کا بھی ہوتا ہے۔

قولہ فی ضمن فصول هی الخ: فی ضمن غرر الفرائد سے حال ہے یعنی حال ہونے غرر اور درر کے کہ وہ ثابت ہیں فصول کے ضمن میں۔ یعنی وہ اہم اور واضح مسائل جو فرائد اور درر کی طرح ہیں تو فصول کے ضمن میں واقع ہیں۔ (یعنی علیحدہ علیحدہ فصلوں میں مذکور ہوں گے)۔

فصول فصل کی جمع ہے اور فصل اس کلام تام کو کہتے ہیں کہ جس کا ماقبل اور مابعد کے ساتھ کوئی تعلق نہ ہو بلکہ وہ علیحدہ اور مستقل ہو۔ هی ضمیر کا مرجع فصول ہے یعنی وہ فصول دین کیلئے قواعد اور اصول ہیں۔ مطلب یہ ہے کہ ان فصول میں دین کے قواعد اور اصول مذکور ہیں۔

قولہ واثناء نصوص الخ: اس کا عطف ضمن پر ہے حال یعنی وہ حال ہونے غرر اور درر کے وہ ثابت ہیں درمیان نصوص کے۔

نصوص نص کی جمع ہے اس سے مراد قرآن اور حدیث شریف نہیں اس سے مراد واضح عبارات ہیں اور هی ضمیر کا مرجع نصوص ہے یعنی وہ نصوص یقین کیلئے جوہر ہیں اور فصوص ہیں۔ اور فصوص فص کی جمع ہے بمعنی نگینہ۔ یعنی وہ نصوص فصوص ایسے ہیں کہ ان سے یقین مزین ہوتا ہے۔

**مجملاته ویبین معضلاته وینشر مطویاته و یظهر مکنوناته مع توجیه للکلام فی تنقیح وتنبیه علی المرام فی توضیح و تحقیق للمسائل غب تقریر وتدقیق للدلائل اثر تحریر وتفسیر للمقاصد بعد تمهید و**

مقامات کی تفصیل کرے، اس کے مغلق مقامات کی وضاحت کردے، اس کے اندر لپٹے ہوئے معانی کو بھی بیان کرے اور اس کے چھپے ہوئے مفہوموں کو ظاہر کرے ساتھ ہی کلام کی توجیہ تنقیح کے اندر اور وضاحت کرتے ہوئے مقصد پر تنبیہ اور تقریر کے بعد مسائل کی تحقیق اور تحریر کے بعد دلائل کی باریک بینی سے تحقیق اور تمہید کے بعد مقاصد کی تفسیر (بھی کی جائے گی)

قولہ مع غایة من التنقیح الخ: مع غایة یشتمل کی ضمیر (جو عقائد کی طرف راجع ہے) سے حال ہے۔ یعنی حال ہونے اس کتاب کے کہ وہ ملتبس ہے ساتھ غایة تنقیح کے اور غایت تہذیب کے۔ تنقیح کہتے مقصود کو حشو سے مجرد کرنے اور تہذیب کا معنی اصلاح ہے۔ تو مطلب یہ ہوگا کہ اس متن میں صرف مقصود کو ذکر کیا گیا ہے اس میں حشو نہیں اور اس میں انتہائی درجہ کی تہذیب اور اصلاح ہے۔

تنظیم کا معنی الفاظ فصیحہ کی ترکیب اور ترتیب ہے: وضع الشیء فی مرتبته۔ یعنی شئ کو اس کی اپنی جگہ پر رکھنا۔ اب مطلب ہوگا اس متن میں تہذیب اور تنقیح کے علاوہ الفاظ فصیحہ کی ترکیب اور ترتیب بھی ہوگی۔ یعنی ہر مسئلے کو اس کے مقام کے مناسب ذکر کیا جائے گا۔ یہاں تک دوسری وجہ تالیف آ گئی۔

فحاولت ان اشرحه الخ: اس کی شرط محذوف ہے یعنی لما کان کذالك یعنی جب متن اتنا اچھا تھا تو میں نے اس کی شرح کرنے کا قصد کیا ایسی شرح جو متن کی مجملات کی تفصیل کرے اور اس کے مشکلات کو حل کرے اور اس کے مخفیات کو بکھیر دے اور اس کی پوشیدگی کو ظاہر کردے۔

قولہ مع توجیه الخ: یہ اشرح کی ضمیر سے حال ہے یعنی میرے اس حال میں کہ میں کلام کی توجیہ کرنے کے ساتھ ملتبس ہوں۔ یعنی ماتن پر جہاں اعتراض ہوتا ہوگا تو وہاں میں جواب واضح عبارت میں دوں گا۔

وتنبیه علی المرام الخ: اس کا عطف توجیہ پر ہے، مطلب ہوگا حال شرح کرنے میرے کے جہاں ماتن مقصود کی طرف اشارہ کرے گا تو میں وہاں اس مسئلے کو واضح عبارت میں ذکر کروں گا۔

وتحقیق للمسائل غب تقریر الخ: غب اور اثر دونوں کا معنی بعد ہے ساری عبارت کا مطلب یہ ہے کہ میں پہلے مسئلہ کی تقریر کروں گا اور تقریر کے بعد میں مسائل پر دلائل دوں گا اور دلائل ذکر کرنے کے بعد دلائل پر دلائل دوں گا۔

تدقیق: دلیل پر دلیل دینے کا نام ہے اور مقاصد کے ذکر کرنے سے پہلے میں چند تمہیدی مقدمے ذکر کروں گا اور میری شرح حشو سے تو مجرد ہوگی لیکن اس میں فوائد کثیر ہوں گے۔

**وتکثیر للفوائد مع تجرید طاویا کشح المقال عن الاطالة و الاملالْ ومتجافیا عن طرفی الاقتصاد الاطناب والاخلال واللہ الهادی الی سبیل الرشاد والمسئول لنیل العصمة والسداد وهو حسبی ونعم الوکیل ○ اعلم ان الاحکام الشرعیة منهاما یتعلق بکیفیة العمل و تسمی فرعیة و عملیة و منها ما یتعلق بالاعتقاد وتسمی اصلیة و**

بہت سارے فائدے ہوں گے مگر ساتھ ہی زائد عبارت سے خالی، میرا حال اس تحریر میں بات کو لمبا کرنے اور پریشان کن انداز سے لپیٹنے والا، درمیانہ روی کی دونوں طرفوں یعنی لمبا کرنا، بہت مختصر کرنا اور خلل میں ڈالنے سے الگ رہنے والا ہوگا، اور اللہ تعالیٰ ہی ہدایت کے راہ کی راہنمائی فرمانے والا ہے، اور وہی ہے جس سے حفاظت و پاک دامنی اور سیدھے رہنے کا سوال کیا جاتا ہے اور وہ مجھے کافی اور بہترین کارساز ہے ☆ جان لو کہ احکام شرعیہ میں سے بعض وہ ہیں جن کا تعلق عمل کی کیفیت کے ساتھ ہے اور اسے فرعی اور عملی کہا جاتا ہے، اور بعض ان سے وہ ہیں جن کا تعلق اعتقاد و عقیدہ سے ہے۔

**طاویا کشح المقال الخ**: یہ بھی اشرح کی ضمیر سے حال ہے یعنی حال ہونے میرے کے کہ میں لپیٹنے والا ہوں گا بات کے پہلو کو درازگی اور پریشانی سے اور درآں حالیکہ کنارہ کرنے والا ہوں گا میں دو طرفوں اقتصاد کی سے وہ دو طرفیں جو اطناب اور اضلال ہیں۔ اقتصاد کا معنی ہے میانہ روی۔ یعنی کلام کو بہت لمبا کرنا یا کلام اتنی مختصر کرنا کہ مخل لفہم ہو میں ان سے کنارہ کشی کر کے میانہ روی اختیار کروں گا میں بات مختصر اور واضح کروں گا نہ لمبی ہوگی کہ ملال میں ڈالے۔ اور نہ اتنی مختصر کہ بات سمجھ نہ آئے۔

**واللہ الهادی الخ**: سے دعا مانگتا ہے کہ اللہ تعالیٰ ہدایت دینے والا ہے سیدھے راستے کی اور اللہ تعالیٰ سے سوال ہے، واسطے پہنچنے اصابت کے اور وہی اللہ تعالیٰ کافی ہے اور اچھا کارساز ہے۔

**قوله اعلم ان الاحکام الشریعة الخ**: یہ کتاب (یعنی شرح عقائد) عقائد کی شرح ہے اور عقائد ایک متن ہے اور عقائد علم کلام ہے۔ تو اب شارح اعلم سے علم کی تقسیم کرے گا جس سے علم کلام کی تعریف معلوم ہو جائے گی۔ کیوں کہ شارع فی العلم کیلئے تین چیزوں کا یعنی تعریف علم، موضوع علم، اور غرض علم کا جاننا ضروری ہے اور دوسرا یہ کہ یہ تقسیم بعد میں آنے والے اعتراض و جواب کیلئے تمہید ہوگی تو شارح نے کہا: الاحکام الشریعة تو احکام حکم کی جمع ہے اور حکم کا معنی نسبۃ ہے۔ نسبت خواہ ایجابی ہو یا سلبی۔ ایجابی یہ ہے کہ محمول کا ثبوت موضوع کیلئے ہو اور سلبی یہ ہے کہ محمول کی نفی موضوع سے ہو۔ تو نسبت ایجابی ہو یا سلبی ہو اس کی دو قسمیں ہیں کبھی تو وہ نسبت شرعی ہوگی جیسے: الصلوة واجبة اور کبھی نسبت غیر شرعی ہوگی۔ تو کہتا ہے کہ نسبت شرعی کا اگر تعلق ہو کیفیت عمل کے ساتھ تو یہ نسبت فرعی و عملی ہے جیسے الصلوة واجبة۔ یہاں نسبت کا تعلق کیفیت عمل کے ساتھ ہے کہ نماز واجب ہے یا فرض ہے تو یہ فرض، یا وجوب، یا ندب، یا جحت و فساد یہ کیفیات

**اعتقادیة و العلم المتعلق بالاولی یسمی علم الشرائع و الاحکام لما انها لا تستفاد الا من جهة الشرع ولایسبق الفهم عند اطلاق الاحکام الا الیها و بالثانیة علم التوحید و الصفات لما ان ذالك اشهر مباحثه و اشرف مقاصده وقد کانت الاوائل من الصحابة و التابعین رضوان اللہ تعالی علیهم اجمعین لصفاء**

انہیں اصلی اور اعتقادی کہا جاتا ہے، وہ علم جس کا تعلق کیفیت عمل کے ساتھ ہے، اسے علم الشرائع والاحکام کہا جاتا ہے اس لئے کہ ان کو حاصل نہیں کیا جاتا مگر شریعت کی وجہ سے اور عقل سمجھ آگے اس کی طرف ہی بڑھتے ہیں جب احکام کو مطلق ذکر کیا جائے، اور دوسرے علم کو علم التوحید والصفات کہا جاتا ہے اس لئے کہ توحید و صفات کا علم اس علم کے مشہور ترین بحثوں اور افضل ترین مباحث میں سے ہے، اور پہلے پہلے لوگ یعنی صحابہ اور تابعین اللہ تعالیٰ کی رضامندی ان سب پر ہو نبی

ہیں الصلوة عمل ہے۔ اور اگر نسبت شرعی کا تعلق اعتقاد سے ہو تو یہ نسبۃ اعتقادی اصلی ہے جیسے: اللہ واحد۔ یہاں تک تو احکام کی تقسیم آئی۔ اب علم کی تقسیم کرتا ہے کہ وہ احکام جن کا تعلق کیفیت عمل کے ساتھ ہے ان احکام کا علم علم الشرائع والاحکام ہے اور وہ احکام جن کا تعلق اعتقاد سے ہے ان احکام کا علم، علم التوحید والصفات ہے۔ یعنی علم کلام ہے تو اس تقسیم سے علم کلام کی تعریف بھی معلوم ہوگئی کہ وہ احکام جن کا تعلق اعتقاد سے ہے ان احکام کا علم، علم کلام ہے۔

**لما انها لا تستفاد الخ**: سے ہر ایک کی وجہ تسمیہ بیان کرے گا تو کہتا ہے کہ علم الشرائع والاحکام کو علم الشرائع اس لئے کہتے ہیں کہ شرائع کا معنی ہے: جو شریعت سے ماخوذ ہو تو وہ احکام جن کا تعلق کیفیت عمل سے ہے وہ بھی شریعت سے مستفاد و ماخوذ ہوتے ہیں۔ باقی اس کو علم الاحکام اس لئے کہتے ہیں کہ جب احکام کو مطلق ذکر کیا جائے اور ساتھ کوئی قید نہ لگائی جائے تو اس سے مراد علم کلام ہی ہوتا ہے۔

**لما ان ذلك اشهر الخ**: سے علم التوحید والصفات کی وجہ تسمیہ بیان کرتا ہے کہ علم کلام کو علم التوحید والصفات اس لئے نہیں کہتے ہیں کہ اس میں توحید و صفات کی ہی بحث ہوتی ہے اور کسی شئ کی بحث نہیں ہوتی ہے حالانکہ ان کے سوا اور بھی بحث ہوتی ہے مثلاً حشر، نشر، دوزخ اور جنت وغیرہ بلکہ اس کو علم التوحید والصفات اس لئے کہتے ہیں کہ علم کلام میں جتنی بحثیں ہیں سب سے مشہور و اشرف بحثیں یہی دو ہیں۔ یعنی توحید و صفات اور شئ کا نام یعنی کل کا نام اس کے اشرف واشہر اجزاء کے نام پر رکھا جاتا ہے جیسے: چائے میں دودھ، پانی، چینی اور چائے ہوتی ہے لیکن چونکہ چائے (یعنی پتی) اس کے اجزاء سے اشرف واشہر جزءِ مقصود ہے اس لئے کل کا نام بھی چائے رکھ دیا۔ یہاں تک تمہید اور علم کی تقسیم آ گئی۔

**قد کانت الاوائل الخ**: سے ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ علم کلام نہ تو صحابہ کرام علیهم الرضوان کے زمانہ میں تھا اور نہ تابعین کے زمانے میں تھا تو علم کلام بدعت ہوا اور بدعت تو بری ہوتی۔ ہے تو پھر اتنی [illegible]

عقائد هم ببركة صحبة النبى صلى الله عليه وسلم و قرب العهد بزمانه و لقلة الوقائع و الاختلافات وتمكنهم من المراجعة الى الثقات مستغنين عن تدوين العلمَين وترتيبهما ابوابا و فصولا و تقرير مقاصد هما فروعا و اصولا الى ان حدثت الفتن بين المسلمين والبغى على ائمة الدين وظهر اختلاف الأراء و الميل الى البدع و الاهواء و كثرت الفتاوى و الواقعات و الرجوع الى العلماء فى

کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت کی وجہ سے اور ان کے زمانہ نبی صلی علیہ وسلم سے قریب تر ہونے کی وجہ سے اپنے عقائد کی صفائی اور واقعات واختلافات کے کم ہونے کی وجہ سے اور انہیں مضبوط اور اجل علماء واصحاب کی طرف رجوع کی قدرت حاصل ہونے کی وجہ سے وہ ان علموں کی تدوین وتالیف، بابوں اور فصلوں میں ترتیب، اس کے مقاصد کی فروع اور اصول کے حوالہ سے تقریر کرنے سے بے نیاز تھے۔ حتی کہ مسلمانوں کے درمیان فتنے ظاہر ہوئے اور ائمۂ دین کے خلاف بغاوت و سرکشی پیدا ہوئی اور آراء میں اختلاف ہوا بدعتوں اور خواہشات کی طرف میلان ہوا، اہم اور ضروری امور میں فتوے، واقعات اور علماء کی طرف رجوع کثیر ہوا، تو علماء

برائی میں کتاب کیوں لکھی ہے۔ اور بعض علماء نے تو یہاں تک کہا ہے کہ علم کلام پڑھنے اور پڑھانے والے کے پیچھے نماز ہی نہیں ہوتی۔

جواب دیا کہ بے شک علم کلام نہ تو صحابہ کرام علیہم الرضوان کے زمانے میں تھا اور نہ تابعین کے زمانے میں تھا لیکن ان کے زمانے میں نہ ہونے کی اور وجہ ہے یہ وجہ نہیں ہے کہ وہ اس علم کو برا جانتے تھے بلکہ نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ان کو اس علم کی ضرورت نہ تھی اور عدم ضرورت کی کئی وجوہ ہیں۔

قوله ببركة صحبة النبي (صلی اللہ علیہ وسلم) الخ : سے بتاتا ہے کہ صحابہ کرام علیہم الرضوان کو تو اس لئے ضرورت نہ تھی کہ ان کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت حاصل تھی اور اس صحبۃ کی برکت سے ان کو ضرورت نہ تھی باقی تابعین کو اس لئے ضرورت نہ تھی کہ ان کا زمانہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ مبارک کے قریب تھا تو قریب میں بھی برکت پہنچ گئی۔

ولقلة الوقائع والاختلافات الخ : سے دوسری وجہ بیان کرتا ہے کہ صحابہ کرام علیہم الرضوان اور تابعین کے زمانے میں اختلافات کم تھے۔ کیوں کہ مسائل وہاں زیادہ پیدا ہوتے ہیں۔ جہاں معاملات زیادہ ہوں اور مال اور دولت زیادہ ہو کیوں کہ مال ودولت زیادہ ہوں تو مسائل بھی زیادہ ہو جاتے ہیں۔ (مثلاً سود وغیرہ) اور صحابہ تابعین کو مال ودولت کی پرواہ نہ تھی وہ ہر وقت عبادت کرتے تھے اس لئے مسائل اور اختلافات نہیں پیدا ہوئے تھے۔ اور اگر کوئی مسئلہ پیدا ہو ہی

---

المهمات فاشتغلوا بالنظر و الاستدلال و الاجتهاد والاستنباط وتمهيدا لقواعد و الاصول و ترتيب الابواب و الفصول و تكثير المسائل با دلتها و ايراد الشبه باجوبتها و تعيين الاوضاع و الاصطلاحات وتبيين المذاهب و الاختلاف و سموا ما يفيد معرفة

غور وفکر، دلائل کے حصول اور اجتہاد میں مشغول ہوئے اور قواعد واصول کی تمہید، ابواب وفصول کی ترتیب اور مسائل کو ان کی دلیلوں کے ساتھ اور شبہات کو ان کے جوابوں کے ساتھ بیان کرنے لگے۔

جاتا تو اس وقت مستند وثقات لوگ موجود تھے جن کی طرف وہ براہ راست رجوع کر لیتے تھے۔ اس لئے ان کو علم کلام کی تدوین کی ضرورت نہ پڑی اور نہ اس کی ترتیب کی ضرورت پڑی کہ اس میں باب اور فصلیں بناتے اور نہ مقاصد کی تقریر کی ضرورت پڑی کہ یہ مقاصد فروع ہیں۔ اور یہ مقاصد احوال ہیں باقی علمین سے مراد علم کلام اور علم شرائع والاحکام ہے۔

قوله الى ان حدثت الفتن الخ : سے بتاتا ہے کہ پھر ہمیں کیوں علم کلام کی ضرورت پڑی تو کہتا ہے کہ اس لئے کہ جیسے جیسے صحابہ وتابعین کا زمانہ دور ہوتا گیا مسلمانوں میں فتنے پیدا ہونے شروع ہو گئے اور باغی لوگ یعنی معتزلہ ائمہ دین پر غالب ہو گئے اور مختلف آراء کا ظہور ہونے لگا باقی فتنوں کا ظہور اور اختلاف آراء کا ظہور اس طرح ہوا کہ پہلے اسلام محدود تھا پھر جیسے جیسے زمانہ آتا گیا اسلام بڑھتا گیا یہاں تک کہ حکماءِ یونان تک اسلام پہنچا اور انہوں نے اسلام کو قبول کر لیا تو چونکہ وہ فلسفہ کے ماہر تھے انہوں نے کئی مسائل شرع کو مسائل فلسفہ کے خلاف ومعارض پایا تو اختلاف شروع ہو گیا اور ہر کوئی مختلف آرائیں قائم کرنے لگا اور لوگوں کا میلان بدعتوں کی طرف شروع ہو گیا اور فتوے کثیر ہو گئے۔ اور علماء کی طرف رجوع بھی کثیر ہو گیا۔

فاشتغلوا بالنظر والاستدلال الخ : تو جب علماء نے حالات کو دیکھا وہ نظر واستدلال میں مشغول ہو گئے۔ نظر و استدلال سے مراد یا علم منطق ہے اور یا علم کلام ہے اور الاجتهاد و الاستنباط سے مراد علم الشرائع والاحکام ہے۔ یعنی علماء نے علم کلام اور علم الشرائع والاحکام کی تدوین کی اور قواعد واصول مقرر کئے کہ مثلاً الامر للوجوب اور فصول میں ترتیب دی تاکہ مسئلہ تلاش کرنے میں مشکل پیش نہ آئے پھر کتابوں میں (یعنی علم الشرائع والاحکام کی کتابوں میں) کثیر مسائل اور ان کے دلائل ذکر کئے۔ اور اسی طرح جو اس وقت اعتراض ہوئے تھے یا ہونے کا امکان تھا ان سب کے جواب ذکر کئے اور اوضاع اور اصطلاحات کو متعین کیا۔ (اوضاع واصطلاحات کا ایک معنیٰ ہے) کہ مثلاً عام کی یہ تعریف ہے اور وضعوں اور اصطلاحات کی تعیین (کونسے قاعدے اور ضابطے ہونے چاہئیں)، مذاہب اور ان کے اختلاف کو بیان کرنا اور خاص کی یہ تعریف ہے اور اسی طرح مذاہب اور اختلافات کو بھی بیان کیا کہ یہ امام شافعی کا مذہب ہے اور یہ امام ابو حنیفہ کا مذہب ہے تاکہ ہر ایک کو اپنا مذہب معلوم ہو جائے۔

الاحکام العملية عن ادلتها التفصيلية بالفقه ومعرفة احوال الادلة اجمالا فی افادتها الاحکام باصول الفقه ومعرفة العقائد عن ادلتها التفصيلية بالکلام لان عنوان مباحثه کان قولهم الکلام فی کذا و کذاولان مسئلة الکلام کانت اشهر مباحثه واکثرها نزاعا وجدالاحتی ان بعض المتغلبة قتل کثیرا من اهل الحق لعدم قولهم بخلق القرآن ولانه یورث قدرة علی الکلام فی تحقیق الشرعیات

---

شروع ہوئے اور انہوں نے جو احکامِ عملیہ کی پہچان کا فائدہ ان کی تفصیلی دلیلوں سے دیتا تھا اس کا نام اصولِ فقہ رکھا اور جو عقائد کی پہچان ان کی تفصیلی دلیلوں سے دیتا تھا اس علم کا نام کلام رکھ دیا کیوں کہ اس کی بحثوں کا عنوان ان کا یہ قول ہوتا تھا ''اس اس مسئلہ میں کلام ہے،، (یعنی عذابِ قبر کے مسئلہ میں کلام ہے یا آخرت میں اٹھنے کے مسئلہ میں کلام ہے) اور اس لئے کہ کلام کا مسئلہ اس کے مشہور ترین مباحث میں سے تھا اور اسی مسئلہ میں نزاع اور جھگڑا کھڑا ہوتا تھا حتی کہ بعض غلبہ والے لوگوں نے بہت سارے اہل حق کو قتل کر دیا محض اس لئے کہ وہ خلق قرآن کے قائل نہ تھے اور اس لئے کہ یہ علم شرعی

---

وسموا ما یفید الخ : چونکہ ماقبل العلم کے بعد بتایا تھا کہ بعض احکام کیفیت عمل کے ساتھ تعلق رکھتے ہیں۔ تو ان احکام کے ساتھ جو علم متعلق ہے اس کا نام علم الشرائع والا حکام ہے۔ اب یہاں سے شارح اس علم کی تقسیم کرتے ہیں۔ کہ وہ احکام عملیہ جو ادلہ تفصیلیہ سے حاصل ہوں۔ جو چیز ان کی معرفت کا فائدہ دے اس کو علم فقہ کہتے ہیں۔ مثلا: الصلوۃ واجبة یہ فقہ سے معلوم ہوتا: لانها مامورة بها و کل مامور فهو واجب تو نتیجہ آئے گا: الصلوۃ واجبة۔

قسم دوم یہ کہ ادلہ کے احوال کی معرفت کا جو چیز اجمالا فائدہ دے اسے اصول فقہ کہتے ہیں۔ جیسے: الامــــــر للوجوب النهی للتحریم۔ تو انکی معرفت کا بوجہ اصول فقہ کے اجمالا فائدہ حاصل ہے۔

ومعرفة العقائد الخ : ماقبل کہا تھا کہ وہ احکام جو اعتقاد سے تعلق رکھتے ہیں۔ ان کے ساتھ جو علم متعلق ہے اس کا نام علم التوحید والصفات ہے۔ تو یہاں سے بھی اسی علم کا ذکر کیا صرف تعبیر میں فرق ہے کہ کہا: عقائد جو کہ ادلہ تفصیلیہ سے حاصل ہوں ان کی معرفت کا جو فائدہ دے اس کا نام علم کلام ہے۔

لان عنـوان الـخ : چونکہ معہود علم کا نام کلام رکھا ہے تو اس کے متعدد وجوہ بیان کرتا ہے۔ تو پہلی وجہ تو یہاں سے بیان کر دی کہ اس کا نام علم کلام اس لئے ہے کہ جو اس علم کے مباحث ہیں۔ کلام ان کا عنوان ہے مثلا: الکلام فی عذاب القبر۔ الکلام فی المعاد وغیرہ تو اس مناسبت سے اس علم کا نام کلام رکھا گیا ہے۔

ولان مسـئلة الـخ : سے دوسری وجہ بیان کرتا ہے کہ علم کلام کو علم کلام اس لئے کہتے ہیں کہ جو مسئلہ کلام (قرآن) ہے اس علم کی اشہر مباحث سے ہے اور از روئے نزاع اور جدال کے بہت زیادہ ہے حتی کہ بعض متغلبه (وہ لوگ جو جمہور

والزام الخصوم کالمنطق للفلاسفة ولانه اول مایجب من العلوم التی انما تعلم وتتعلم بالکلام فاطلق علیه هذا الاسم لذالك ثم خص به ولم یطلق علی غیره تمیزا ولانه انما یتحقق بالمباحثة وادارة الکلام من الجانبین وغیره قد یتحقق بمطالعة الکتب والتامل ولانه اکثر العلوم نزاعا وخلافا فیشتد افتقاره الی الکلام مع المخالفین ولانه لقوة ادلته صار کانه هوالکلام دون ما عداه من العلوم

---

امور کی تحقیق میں کلام پر اور دشمن کو الزام دینے میں قدرت عطا کرتا ہے جیسے منطق فلسفیوں کے لئے ہے اور اس لئے بھی کہ علوم میں سے سب سے پہلا علم (جس کا سیکھنا اور سیکھانا) واجب ہے وہ علم کلام ہے کیونکہ کہ تعلیم و تعلم کلام کے ساتھ ہی ہوتا ہے۔ اس طرح اس علم پر یہ نام بولا گیا پھر اسے اس کے ساتھ خاص کر دیا گیا اور اس کے غیر پر اس نام کا اطلاق نہیں کیا گیا تا کہ یہ ممتاز رہے، اور اس لئے بھی کہ اس علم کا تحقق ایک دوسرے سے بحث کے ساتھ اور دونوں جانب سے کلام گھمانے (تکرار کرنے) وغیرہ کے ساتھ ہوتا ہے، اور کبھی یہ علم کتب کا مطالعہ کرنے اور غور و فکر کے ساتھ حاصل و ثابت ہوتا ہے، اور اس لئے بھی کہ اس علم میں سب علوم سے زیادہ اختلاف اور جھگڑا ہوتا ہے اس کی احتیاج

---

لوگوں کی رضاء کے مخالف طور پر اعلی عہدہ پر فائز ہوں) نے اہل حق کو کثیر تعداد میں قتل کیا محض اس خاطر کہ انہوں نے خلق قرآن کا قول نہیں کیا تو اس اکثریة اور اشہریة کی وجہ سے یہ علم مسمی بالکلام ہوا۔

ولانه الخ : سے تیسری وجہ ذکر کرتا ہے کہ اسے علم کلام اسلئے کہتے ہیں کہ شرعیات کی تحقیق اور خصوم کو الزام دینے میں یہ علم، کلام پر قدرت بخشتا ہے جیسے منطق مسائل فلسفہ میں فلاسفہ کو قدرة علی الکلام دیتی ہے تو اس بناء پر یہ علم مسمی بالکلام ہوا۔

ولانه اول ما الخ : سے وجہِ رابع بیان کرتا ہے کہ اس کو کلام اس لئے کہتے ہیں جو علوم کلام (بولنے) سے پڑھے پڑھائے جاتے ہیں ان سے پہلا یہی علم ہے تو چونکہ یہ علم بھی کلام یعنی بولنے سے پڑھا پڑھا جاتا ہے تو اس وجہ سے اس کا نام کلام کہنے لگے تو اگر چہ دیگر علوم بھی کلام سے پڑھے پڑھائے جاتے ہیں۔ لیکن یہ نام اس کے سوا کسی اور دوسرے کا نہیں اسی کے ساتھ خاص کر دیا گیا تا کہ امتیاز رہے۔

ولانه انما الخ : سے پانچویں وجہ ذکر کرتا ہے کہ اس لئے اسے کلام کہتے ہیں کہ بعض علوم ایسے ہیں جو تامل اور مطالعہ کتب سے آجاتے ہیں۔ لیکن یہ علم ماسوا مباحثہ کے اور ادارة یعنی پھیرنے کلام کے جانبین سے نہیں آسکتا تو جب اس میں مباحثہ اور ادارة کلام من الجانبین ہو تو پھر اس علم کا حصول ہوگا تو اس لئے اسے علم کلام کہا۔

**كما يقال للاقوى من الكلامين هذا هو الكلام ولانه لابتنائه على الادلة القطعية المويد اكثر ها بالادلة السمعية كان اشد العلوم تاثيرا فى القلب وتغلغلا فيه فسمى بالكلام المشتق من الكلم وهوالجرح وهذ اهو كلام القدماء ومعظم خلافياته**

مخالفوں کے ساتھ کلام کرنے اوران کا رد کرنے کی طرف زیادہ ہوگئی اوراس لئے کہ اس کی دلیلیں قوی ہونے کی وجہ سے یہ علم ایسا ہوگیا کہ گویا یہ خود کلام ہے اوراس کے سوا علوم کلام نہیں ہیں جیسا کہ دوکلاموں میں سے جو زیادہ قوی کلام ہو اسے کہا جاتا ہے ”یہ ہے کلام،، اوراس لئے کہ اس کی بنیاد ان دلائل پر ہونے سے جو دلائل قطعی ہیں اوران میں اکثر کو دلائل سمعیہ سے قوت وتائید حاصل ہے۔ یہ علم دلوں میں بہت زیادہ اثر انداز ہونے والا اور دل میں گھر کر لینے والا ہوگیا۔ اس کا نام ”کلام،، جو ”کلم،، مشتق ہے، رکھا گیا اس لئے کہ کلم کا معنی زخمی کرنا ہے، یہ وہ کلام ہے جو پہلے لوگوں کا ہے اور یہ

**ولانه اكثر العلوم الخ:** سے چھٹی وجہ یہ ہے کہ مسمی بالکلام اس لئے ہے کہ دیگر علوم کی نظر سے اس میں نزاع اوراختلاف زیادہ ہے تو جہاں نزاع اوراختلاف زیادہ ہو وہاں کلام کی بھی زیادہ ضرورت ہوتی ہے تو پھر زیادہ ضرورت کلام کی وجہ سے یہ موسوم بالکلام ہوا۔

**او لانه لقوة الخ:** سے ساتویں وجہ یہ کہ مسمی بالکلام اس لئے ہے کہ اس علم کے دلائل قولی ہیں اورقولی دلائل بھی کلام ہی ہیں تو گویا کہ یہ علم محض کلام ہے بخلاف دوسرے علوم کے۔ آگے مثال پیش کردی کہ دو کلام ہوں ان میں سے ایک اقوی ہو تو اقوی من الکلامین کو کہتے ہیں کہ هذا هو الكلام تو اس بناء پر مسمی بالکلام کیا ہے۔

**ولانه لابتناءه الخ:** سے آٹھویں وجہ بیان کرتا ہے کہ ایک علم کلام کی بناء دلائل قطعیہ پر ہے اوردوسرا یہ کہ دلائل سمعیہ کے مؤیدا اکثر دلائل قطعیہ ہوتے ہیں (یعنی کتاب، سنت اوراجماع) سے تو پھر یہ علم تاثیر فی القلب کی رو سے اشد ہوا اس کا نام اس لئے کلام رکھ دیا۔ اور یہ کلام کلم سے مشتق ہے اور کلم کا معنی جرح یعنی زخم ہے اورزخم کی تاثیر ہوتی ہے تو اس شدت تاثیر کی وجہ سے اس کا نام کلام رکھا تو یہ ایک وجہ تاثیر کے لحاظ سے ہے اور باقی معنی کے لحاظ سے ہیں۔

**وهذا هو الكلام الخ:** چونکہ ایک علم کلام متقدمین کا ہے اورایک متاخرین کا ہے۔ تو شارح فرماتے ہیں کہ ہم نے ابھی جس کلام میں بحث کرنی ہے یہ قدماء کا کلام ہے۔

**ومعظم خلافياته الخ:** سے شارح صاحب کہتے ہیں کہ قدماء کے کثیر اختلافات فرق مسلمین کے ساتھ تھے (یعنی جو اپنے آپ کو مسلمان کہلاتے ہوں یہ الگ بات ہے کہ مسلمان ہوں یا نہ ہوں) بالخصوص معتزلہ کے ساتھ کیوں کہ اسلامی فرقوں سے بڑے اختلافات خصوصا فرقہ معتزلہ کے بڑے اختلافات (کا حل) ہے۔ اس لئے کہ یہ سب فرقوں میں پہلا فرقہ ہے جس نے قرآن وسنت کے وارد شدہ عقائد میں جن پر صحابہ کرام کی ایک جماعت کا اعتقادی عمل تھا

**مع الفرق الاسلامية خصوصا المعتزلة لانهم اول فرقة اسسوا قواعد الخلاف لما ورد به ظاهرالسنة وجرى عليه جماعة الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين فى باب العقائد وذالك لان رئيسهم واصل بن عطا اعتزل عن مجلس الحسن البصرى رحمه الله و يقرر ان من ارتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر يثبت المنزلة بين المنزلين فقال الحسن قداعتزل عنا فسموا المعتزلة وهم سموا انفسهم اصحاب العدل**

اس میں اختلاف کی بنیادیں رکھیں، اوراس اختلاف واعتزال کی وجہ یہ بنی کہ ان کا سرغنہ واصل بن عطا تھا جو حسن بصری رحمہ اللہ تعالی کی مجلس سے الگ ہوگیا اور وہ تقریر کرتا تھا کہ جس نے گناہ کبیرہ کا ارتکاب کیا وہ مومن نہیں ہے۔ اور نہ کافر ہے، وہ ایمان وکفر کے درمیان تیسرے مقام کو ثابت کرتا تھا حسن بصری نے فرمایا، (واصل بن عطا) ہم سے الگ ہوگیا اسی وجہ سے ان کا نام معتزلہ (الگ ہونے والا گروہ) رکھ دیا گیا اوروہ خود اپنا نام عدل وتوحید والے رکھتے تھے۔

معتزلہ تمام فرق سے پہلا فرقہ ہے جس نے اختلافات کی بنیاد رکھی جس چیز کیلئے ظاہر سنت وارد ہو وہاں اختلاف کر کے سنت کی تاویل کر دیتے اور ظاہر معنی مراد نہ لیتے اور صحابہ کرام علیھم الرضوان کا جریان جس چیز پر باب عقائد میں تھا اس میں بھی اختلاف کر بیٹھتے اور کہتے کہ صحابہ کا اس سے فلاں مطلب تھا۔

**وذلك لان الخ:** سے بتادیا کہ یہ اختلاف ان سے اس لئے ہوا کہ معتزلہ کا سردار واصل بن عطاء تھا اور یہ حضرت حسن بصری رضی اللہ تعالی عنہ کا شاگرد تھا۔ ایک دن حضرت حسن بصری رضی اللہ تعالی عنہ کی مجلس میں بیٹھا تھا آپ نے فرمایا: کہ مرتکب کبیرہ گناہ گار ہے لیکن ہے وہ مومن۔ تو واصل بن عطاء نے وہاں کہا: کہ مرتکب کبیرہ نہ مومن ہے اور نہ کافر ہے بلکہ کفر اور اسلام کے درمیان واسطہ نکال کر دور ہوگیا تو حضرت حسن بصری رضی اللہ تعالی عنہ نے فرمایا کہ قد اعتزل عنا۔ یعنی وہ ہم سے دور ہوگیا۔ تو اعتزال کی مناسبت سے معتزلہ کا نام معتزلہ ہوگیا اسی لئے اس کے پیروکاروں کو معتزلہ کہتے ہیں۔ استاذِ محترم نے فرمایا: حضرت حسن بصری رضی اللہ تعالی عنہ مشائخ چشت اہل بہشت سے ایک شیخ ہیں۔ حضرت حسن بصری رضی اللہ تعالی عنہ کی حضرت علی کرم اللہ تعالی وجہہ الکریم سے بھی ملاقات ہوئی ہے اور بھی بہت فضائل ہیں۔

**وهم سموا الخ:** سے شارح فرماتا ہے کہ معتزلہ نے اپنا نام اصحاب العدل والتوحید رکھا ہے۔ اصحاب العدل تو اس لئے کہ مطیع کو ثواب اور عاصی کو عقاب دینا اللہ تعالی پر واجب مانتے ہیں۔ تو ایسا طریقہ عدل ہے جس کی بناء پر اصحاب کیونکہ وہ اس بات کے قائل تھے اللہ تعالی پر فرمان بردار کو ثواب دینا اور نافرمان کو عذاب دینا واجب ہے، اور صفات قدیمہ کی اللہ تعالی سے نفی کرتے تھے، پھر یہ لوگ کلام میں بہت دور نکل گئے اور بہت سارے اصول واحکام میں فلاسفیوں کے

والتوحید لقولھم بوجوب ثواب المطیع وعقاب العاصی علی اللہ تعالیٰ ونفی الصفات القدیمۃ عنہ ثم انھم توغلوا فی علم الکلام وتشبثوا باذیال الفلاسفۃ فی کثیر من الاصول والاحکام وشاع مذھبھم فیما بین الناس الی ان قال الشیخ ابو الحسن الاشعری لاستاذہ ابی علی الجبائی ما تقول فی ثلاثۃ اخوۃ مات احدھم مطیعا الآخر عاصیا والثالث صغیرا فقال ان الاول یثاب فی الجنۃ والثانی یعاقب بالنار والثالث لایثاب ولایعاقب فقال الاشعری فان قال الثالث یارب لم امتنی صغیرا وما

دامن سے چمٹ گئے، اور ان کا مذہب لوگوں میں پھیل گیا یہاں تک کہ کہا: شیخ ابوالحسن اشعری نے اپنے استاذ ابوعلی جبائی سے ”آپ ان تین بھائیوں کے بارے میں کیا کہتے ہیں: ان میں ایک اطاعت گزار مرا دوسرا گناہگار اور تیسرا بچپن میں،، تو اس نے کہا: ”پہلے کو جنت میں ثواب عطا ہوگا اور دوسرے کو آگ میں عذاب دیا جائے گا۔ اور تیسرا نہ ثواب پائے گا نہ عذاب دیا جائے گا،، اس کے جواب میں اشعری نے فرمایا: ”تو اگر تیسرے نے کہا: یارب! تو نے

العدل کہلانے لگے۔ اور اصحاب التوحید اس لئے کہ معتزلہ صفاتِ باری کے منکر ہیں کہ اللہ تعالی کی صفات قدیمہ نہیں ہیں کیوں کہ اگر صفات بھی مانیں تو وہ بھی قدیمہ ہوں گی اور اللہ تعالی بھی قدیم ہے تو محض توحید نہ ہوئی تو نفی صفات قدیمہ کی کرتے ہیں کہ صفات قدیمہ نہیں ہیں تو بایں وجہ اصحاب التوحید کہلاتے ہیں۔ فقط اللہ تعالی ہی قدیم ہے اور توحید ہوگی۔

ثم انھم الخ: سے کہتے ہیں کہ پھر ان معتزلہ نے علم کلام میں اتنا غلو کیا کہ قواعد واعتقادیات سے زیادہ فلاسفہ کے دلائل کے ساتھ چنگل مارا یعنی بہت سے اصول واحکام میں فلاسفہ کے دلائل سے مدد حاصل کی۔ (حضرت استاذم بندیالوی فرماتے ہیں کہ علم فلسفہ پہلے بالکل شریعت کے مقابل تھا لیکن انہوں نے یہیں آکر اس میں ردوبدل کردیا)

وشاع مذھبھم الخ: سے کہتے ہیں کہ معتزلیوں کا مذہب لوگوں کے درمیان مشہور ہوگیا حتی کہ حضرت شیخ ابو الحسن اشعری رحمۃ اللہ علیہ بھی پہلے معتزلی تھے تو انہوں نے اپنے استاذ ابوعلی جبائی سے سوال کیا کہ تین بھائیوں کے متعلق تمہارا کیا عقیدہ ہے یعنی تم ان کے متعلق کیا کہتے ہو کہ ان میں سے ایک مطیع یعنی جو بڑا ہوکر زندگی میں اس نے اللہ اور اس کے رسول ﷺ کی اطاعت کی اور پھر ایمان پر مرا۔ اور دوسرا عاصی یعنی جس نے بڑا ہوکر اللہ اور اس کے رسول ﷺ کی نافرمانی کی اور پھر اسی پر مرا اور ان کا تیسرا بھائی بچپن میں فوت ہوگیا۔

فقال یقول الخ: سے کہتا ہے کہ ابوعلی جبائی معتزلی نے ابوالحسن کو یہ جواب دیا کہ پہلا جنت میں جائے گا اور ثواب پائے گا اور دوسرا دوزخ میں جائے گا عقاب دیا جائے گا۔ اور تیسرا جو بچپن میں مرا نہ ثواب پائے گا کہ جن میں جائے اور نہ

ابقیتنی الی ان اکبر فاومن بك واطیعك فادخل الجنۃ فما ذا یقول الرب فقال یقول الرب انی کنت اعلم منك انك لو کبرت لعصیت فدخلت النار فکان الاصلح لك ان تموت صغیرا فقال الاشعری فان قال الثانی یارب لم لم تمتنی صغیرا لئلا اعصی لك فلا ادخل النار فماذا یقول الرب فبھت الجبائی وترك الاشعری مذھبہ

مجھے بچپنے میں کو موت دی اور مجھے باقی کیوں نہ رکھا کہ میں بڑا ہوتا اور تجھ پر ایمان لاتا اور تیری اطاعت کرکے جنت میں داخل ہوجاتا تو رب تعالیٰ اسے کیا فرمائے گا؟،، تو اس نے جوابا کہا: رب تعالی فرمائے گا: میں تجھ سے جانتا تھا کہ اگر تو بڑا ہوتا تو تو ضرور گناہ کرتا پھر آگ میں داخل ہوجاتا تو تیرے لئے بہتر یہ ہی تھا کہ تو بچپن میں ہی مرجائے۔ تو اشعری نے فرمایا: اگر دوسرے نے کہا: اے رب تو نے مجھے چھوٹی عمر میں کیوں نہ ماردیا، تاکہ میں تیرا گناہ گار نہ ہوتا تو جہنم میں نہ جاتا؟ تو رب کیا فرمائے گا؟ تو اس سوال پر جبائی لاجواب ہوگیا اور اشعری نے اس کا مذہب چھوڑ دیا۔

اسے عقاب دیا جائے گا پھر اشعری نے دوبارہ جبائی سے سوال کیا کہ اگر تیسرا قیامت کے دن خدا تعالیٰ سے سوال کرے کہ مجھے تو نے چھوٹی عمر میں کیوں مارا ہے اور باقی کیوں نہ رکھا یہاں تک کہ میں بڑا ہوتا اور ایمان لاتا اور تیری اطاعت کرتا اور جنت میں بھی داخل ہوتا تو پھر خدا تعالیٰ اس کو کیا جواب دے گا تو جبائی نے کہا کہ اس کو رب تعالی جواب دے گا کہ میں تیرے متعلق جانتا تھا کہ اگر تو بڑا ہوا تو نافرمانی کرے گا۔ تو پھر جہنم میں داخل ہوگا تو اصلح تیرے لئے یہ تھا کہ تجھے موت دی جاتی تو جبائی نے اشعری کو یہ جواب دیا پھر تیسری مرتبہ اشعری نے جبائی سے سوال کیا کہ اگر دوسرا شخص خدا سے سوال کرے کہ تو نے مجھے کیوں نہیں موت دی تاکہ بچپن میں تیری نافرمانی نہ کرتا اور جہنم میں داخل نہ ہوتا تو پھر رب تعالیٰ اس کو کیا جواب دے گا تو جب اشعری نے یہ سوال کیا تو جبائی جواب نہ دے سکا اور حیران ہوگیا (کیوں کہ معتزلہ کے نزدیک اللہ تعالیٰ پر بندے کا اصلح واجب ہے اس لئے پہلے کہا ہے کہ فکان الاصلح لك، فافھم۔

وترك الاشعری مذھبہ الخ: جب یہ مباحثہ ہوا تو اشعری نے اپنے استاذ کے مذہب کو چھوڑ دیا یعنی ترک کر دیا پھر اشعری اور اس کے متبعین معتزلہ کی رائے کے ابطال میں مشغول ہوگئے۔ اس چیز کے اثبات میں جس چیز کے ساتھ سنت وارد ہوئی اور اس پر ایک جماعت یعنی صحابہ کرام علیھم الرضوان نے عمل کیا (یعنی صحابہ جس کو مانتے ہیں) اس کے اثبات میں مشغول ہوگئے تو اس وجہ سے ان کا نام پڑھ گیا اہل سنت والجماعۃ۔ اہل سنت اس لئے کہ جس چیز کے ساتھ سنت وارد ہے اسے ثابت کرتے ہیں۔ اور والجماعۃ اس لئے کہ جس چیز پر صحابہ کرام علیھم الرضوان کا گزران ہوا اسے بھی ثابت کرتے ہیں۔ تو معظم خلافیات سے لے کر یہاں تک متاخرین کے علم کلام کرلئے تمہید آئی ہے۔

**فاشتغل هو ومن تبعه بابطال رای العتزلة واثبات ماورد به السنة ومضى عليه الجماعة فسموا اهل السنة والجماعة ثم لما نقلت الفلسفة عن اليونانية الى العربية وخاض فيها الاسلاميون وحاولوا الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة فخلطوا بالكلام كثيرا من الفلسفة ليحققوا مقاصدها فيتمكنوا من ابطالها**

ابوالحسن اشعری اوران کے تابعین معتزلہ کے عقائد کو باطل ثابت کرنے اور جس میں سنت وارد ہوئی اس کو ثابت کرنے میں لگ گئے اوراس پر ایک جماعت جاری ہوئی انہیں اہل سنت وجماعت کہا گیا۔ پھر جب فلسفہ یونان سے عرب کی طرف منتقل ہوااوراسلام سے تعلق رکھنے والے اس میں مشغول ہو گئے اور فلسفیوں کاان امور میں رد کرنے لگے، جن میں انہوں نے شریعت کی مخالفت کی اس طرح وہ علم کلام میں فلسفہ سے کہیں زیادہ خلط ملط ہو گئے تا کہ وہ فلسفہ کے مقاصد کی تحقیق کریں اوراس کو باطل ثابت کرنے میں طاقت حاصل کریں اوراسی طرح کام جاری رہا حتی کہ انہوں نے طبیعات اور الٰہیات کے بڑے بڑے مسائل کواس علم میں درج کیا۔

ثم لما نقلت الفلسفة الخ: سے علم کلام جومتاخرین کا ہے اس کی دوسری تمہید ہے تو فرماتے ہیں کہ فلسفہ سب سے پہلے یونانی لغت میں تھا پھر بعد میں اسے عربی میں نقل کیا گیا۔

(اور نقل ہارون رشید کے لڑکے مامون الرشید نے کرایا جو قبیلہ عباسیہ سے ہے اور لونڈی کا لڑکا ہے ہارون رشید کا دوسرا لڑکا امین الرشید تھا جو زبیدہ خاتون سے تھا جو حرہ تھی۔) تو اسلامیوں نے فلسفہ میں غور وخوض کیا۔ خوض کا لغوی معنی ادخال فی الماء ہے یہاں یہ مراد ہے کہ فلسفہ عربی کی طرف نقل ہوا تو اسلامیوں نے کتب کا مطالعہ کیا اور فلسفہ کی جو باتیں اسلام کے خلاف پائیں۔ (مثلا عالم قدیم ہے اور صانع عالم مضطر ہے اور اللہ تعالی کلیات کا عالم ہے نہ کہ جزئیات کا اور حشر کو ارواح تو لوٹائی جائیں گی۔ اور جسد نہیں لوٹائے جائیں گے۔) تو اسلامیوں نے ان کا رد کرنا شروع کیا۔

فخلطو بالکلام الخ: تو جب رد کا قصد کیا تو پھر علم کلام میں فلسفہ کے بہت مسائل داخل کر دیئے اس لئے رد کا طریقہ یہ ہے کہ مخالف کے قول کا حوالہ دیا جائے تب اس پر رد کرے ورنہ بغیر حوالہ کے رد غیر مفید ہے۔

لیحققوا: سے دلیل بھی دے دی کہ کثیر فلسفہ کو کیوں داخل کیا تو کہا کہ فلسفہ کے مقاصد کی تحقیق کرنی تھی۔ اس تحقیق سے فلسفہ کے ابطال پر قدرت حاصل ہوتی ہے۔ (چنانچہ صاحب نبراس فرماتے ہیں کہ ابطال مذہب ممکن کا تب ہی ہے کہ جبکہ اس مذہب پر کامل عبور ہو)

استاذِ محترم نے فرمایا کہ اسلامیوں نے جو کتب کلامیہ کا فلسفہ کو حصر بنایا ہے تو محض اس خاطر کہ مقاصد کی تحقیق کے بعد فلسفہ کی تردید ہو سکے تو پھر بعض لوگ اعتراض کرتے ہیں کہ تم بے دینوں کا علم پڑھتے ہو تو خیال رہنا چاہئے کہ ہم فلسفہ پر

**وهلم جرا الى ان ادرجوا فيه معظم الطبعيات والالهيات وخاضوا فى الرياضيات حتى كاد لايتميز عن الفلسفة لو لا اشتماله على السمعيات وهذا هو كلام المتاخرين وبالجملة هو اشرف العلوم لكونه اساس الاحكام الشرعية ورئيس العلوم الدينية وكون معلوماته العقائد الاسلامية وغايته الفوز بالسعادات الدينية والدنيوية وبراهينه الحجج القطعية المؤيد اكثرها بالادلة السمعية وما نقل عن السلف من الطعن فيه والمنع عنه فانما هو للمتعصب فى الدين و**

اور وہ ریاضیات میں اس قدر مشغول ہوئے قریب تھا کہ کلام فلسفہ سے الگ اور ممتاز نہ ہوتا اگر علم کلام سمعیات پر مشتمل نہ ہوتا اور یہ وہ کلام ہے جو متاخرین (بعد والوں) کا ہے۔ مختصر یہ ہے کہ یہ علم تمام علوم سے زیادہ فضیلت والا ہے کیوں کہ یہ احکام شرعیہ کی بنیاد ہے اور علوم دینیہ کا رئیس وسردار ہے۔ اس کی معلومات عقائد اسلامیہ ہیں اور اس کی غرض وغایت دینی اور دنیوی سعادتوں سے مالا مال ہونا ہے، اس کی براہین قطعی دلیلیں ہیں جن میں اکثر کو سمعی دلیلوں اور بزرگوں سے جس میں طعن منقول ہوئی تھی اس سے تائید حاصل تھی، تو یقیناً اس کا حاصل کرنا اس شخص کیلئے منع ہے جو دین میں بہت متعصب (مضبوط، سخت) ہے اور

عمل کرنے کیلئے فلسفہ نہیں پڑھتے بلکہ اس کا رد کرنے کیلئے بعد میں پڑھتے ہیں۔ فافهم۔

وهلم جرا الخ: هلم اسم فعل ہے بمعنی ایت اور جرا بمعنی کھینچنے کے ہے۔ عبارت کا مطلب ہے کہ جوں جوں علماء کلام آگے آتے گئے کتب کلامیہ میں فلسفہ زیادہ ہی داخل کرتے گئے۔ تو فلسفہ کے جو دو قسم ہیں۔ طبعیات اور الٰھیات ان کو بکثرت درج کیا اور جو فلسفہ کی قسم ہے۔ ریاضیات اسے ذرا کم ذکر کیا تو مطلب یہ ہے کہ کتب کلامیہ میں اتنا فلسفہ آچکا تھا کہ کتب کلامیہ میں امتیاز ہی ختم ہونے کو تھا کہ یہ علم کلام ہے یا فلسفہ ہے لیکن چونکہ کلام سمعیات پر مشتمل تھا۔ (یعنی جنت دوزخ حشر نشر وغیرہ) تو پھر اس استعمال کی وجہ سے کلام کا فلسفہ سے امتیاز آیا۔

وهذا هو الكلام الخ: سے کہتا ہے کہ یہی کلام متاخرین کا ہے۔

وبالجملة هو اشرف العلوم الخ: چونکہ ماقبل بعید مقام پر وقد کان الاوائل الخ سے اعتراض کا جواب دیا تھا اب پھر بالجملة الخ کا تعلق بھی اسی ماقبل والی عبارت سے ہے (یعنی لما کان ذلک اشہر مباحثہ واشرف مقاصدہ سے تعلق ہے کیوں کہ وہاں اس نے ایک دعوی کیا تھا کہ یہ اشرف ہے۔ اشرف ہونے پر یہاں سے دلیل دیتا ہے) (وضاحت کی ضرورت نہیں) تو اب یہاں کہتا ہے کہ یہ علم کلام تمام علوم سے اشرف وجہ یہ ہے کہ احکام شرعیہ کا اساس ہے اور علوم دینیہ کا

**والقاصر عن تحصيل اليقين والقاصد الى افساد عقائد المسلمين والخائض فيما لا يفتقر اليه من غوامض المتفلسفين والا فكيف يتصور المنع عما هو اصل الواجبات واساس المشروعات ثم لما كان مبنى علم الكلام على الاستدلال بوجود المحدثات على وجود الصانع وتوحيده وصفاته وافعاله ثم الانتقال منها الى سائر السمعيات ناسب تصدير الكتاب بالتنبيه على وجود ما يشاهد من الاعيان والاعراض**

---

اور جو یقین حاصل کرنے سے عاجز و کم ہمت ہے اور جو مسلمانوں کے عقائد کو فاسد کرنے کا ارادہ رکھنے والا ہے اور جو مشغول ہونے والا ہے فلسفیوں کے گہرے مفروضات میں جن کی ضرورت و احتیاج نہیں ورنہ اُس سے منع کیسے تصور ہوگی جو واجبات کی اصل اور شرعی معاملات کی بنیاد ہو، پھر جب علم کلام کی بنیاد نئی نئی پیدا ہونے والی اشیاء کے وجود سے صانع کے وجود پر اور اس کی توحید وصفات وافعال پر استدلال کرنے پر ہے۔ پھر اس سے باقی سمعی دلائل کی طرف انتقال ہے مناسب ہوا کہ کتاب کو جن اعیان واعراض کا مشاہدہ کیا جاتا ہے ان کے وجود پر تنبیہ کرنے ساتھ شروع کیا جائے، اوران

---

رئیس ہے کیوں کہ انکے لئے علم کلام موقوف علیہ ہے باقی علوم دینیہ چھے ہیں۔ (تفسیر، حدیث، فقہ، اصول فقہ، علم کلام اور تصوف) وکون معلومات الخ سے کہتا ہے کہ اشرف اس لئے ہے یعنی علم کلام کے اشرف ہونے پر دوسری دلیل دیتا ہے کہ علم کلام کے معلومات عقائد اسلامیہ ہیں۔ (تو قانون ہے کہ جب علم کا معلوم اچھا ہو اور اس کا نفع بھی اچھا ہو تو وہ علم اشرف ہوتا ہے) اور غایت اس کی کامیابی ہے ساتھ سعادت دینیہ اور دنیویہ کے۔ تو سعادت دینیہ کی تو واضح ہے۔ اور سعادت دنیاوی یہ ہے کہ علم کلام کا پڑھا ہوا آدمی مال وزر حاصل کرسکتا ہے اور دلائل اس کے قطعیہ ہیں۔ اور اکثر ادلہ سمعیہ کے ساتھ مؤید ہیں تو پھر یہ اشرف العلوم ہوا۔

وما نقل عن السلف الخ : سے ایک اعتراض کا جواب دیتا ہے اعتراض یہ ہے کہ پھر سلف نے اس علم کی مذمت کی ہے اور اس کی تعلیم اور تعلم منع فرمایا ہے حتی کہ علم کلام کے عالم سے روایت قبول نہیں کی جاسکتی تھی۔ کیوں کہ اسے غیر ثقہ قرار دیا جاتا تھا۔ اور اگر کوئی بندہ اپنے وصال کے وقت وصیت کر جاتا کہ میری فلاں چیز علماء اسلام میں تقسیم کر دینا تو علماء کلام والے حصہ لینے کے حق دار نہیں بن سکتے کیوں کہ یہ علماء اسلام میں شمار نہیں کئے جاتے تو جواب یہ ہے کہ سلف نے منع نہیں فرمایا بلکہ چار آدمی ہیں جنکے حق میں مخالفت فرمائی ہے اور منع فرمایا۔

قولہ فانما هو للمتعصب : سے پہلا شخص ذکر کر دیا کہ جس کے حق میں ممانعت ہے اس علم کی اور وہ متعصب فی الدین ہے۔ (متعصب فی الدین وہ ہے کہ اس پر حق ظاہر ہونے کے باوجود ہٹ دھرمی پر باقی رہے) تو پھر جب اس نے

علم کلام پڑھ لیا تو پھر کلام پر زیادہ قادر ہوگا تو پھر زیادہ خرابی اور فتنہ پیدا کرے گا اس لئے اس کے لئے علم کلام پڑھنا منع ہے۔

والقاصر الخ : سے دوسرا شخص ذکر کر دیا کہ جس کے حق میں علم کلام کی تعلیم منع ہے تو یہ وہ ہے جو یقین کے حصول میں قاصر ہو۔ کیوں کہ حصول یقین سے قاصر غبی ہوتا ہے تو چونکہ غبی دلائل سمجھنے سے قاصر ہوتا ہے اور یقین دلائل ہی سے آتا ہے پھر جب اس پر دلائل پیش ہوں گے تو الٹا اسے اپنے ایمان میں شک پڑھ جائے گا۔ اس لئے کہ علم کلام دلائل ہیں لہٰذا اس کے پڑھنے سے منع کیا ہے۔

قولہ والقاصد الى الخ : سے اس شخص کا ذکر کرتا ہے جس کا مقصد ہو کہ میں علم کلام پڑھ کر مسلمانوں یعنی عقائد میں فساد ڈالوں گا اسے بھی یہ پڑھنا منع ہے۔ (کہا جاتا ہے کہ غلام اللہ راولپنڈی والے کا باپ اہلسنت والجماعت سے تھا اور باپ نے طالب علمی کے زمانے میں غلام اللہ کو فرمایا کہ ''اوہ حرامی یہ علم نہ پڑھ ورنہ کوئی اور دین نکالے گا،،)

والخائض فيما الخ : سے چوتھے شخص کا ذکر ہے کہ جو فلاسفہ کے غوامض سے کسی غامض میں داخل ہے اور وہ غامض ایسا ہے کہ اس کی طرف احتیاج نہیں ہے اس کے لئے بھی علم کلام پڑھنا منع ہے۔ (کیوں کہ علم کلام میں بعض غوامض غیر مفتقرہ ہیں) باقی لا یفتقر کی قید سے اشارہ ہے اس طرف کہ یہ جو شرع موافق اور مواقف ہیں ان میں غوامض ہیں۔ لیکن ان کی طرف احتیاج ہے تو پھر ان کا پڑھنا جائز ہے۔

والا فكيف الخ : سے فرماتے ہیں کہ ہم نے یہ جو توجیہ کی ہے یہی درست ہے ورنہ یہ علم جو واجبات کی اصل ہے اور مشروعات کی اساس ہے منع اس کے متعلق کس طرح متصور ہوسکتی اتنا خیال رہے کہ وبالجملة هو اشرف العلوم کے قبل یہی ایک بات ذکر کرنی تھی تو سہواً ذکر نہ ہوسکی۔ اب ملاحظہ ہو وہ یہ کہ جو قدماء فلاسفہ ہیں وہ مؤمن تھے اور انبیاء کرام علیہم السلام کے تلامذہ تھے اور ان کے فلسفہ میں تمام باتیں صحیح اور مطابق شریعت تھیں تو ان کے ایسے اشارات ہوتے تھے جیسا کہ صوفیاء کرام کے اشارات عجیبہ ہوتے ہیں۔ تو پھر جب یونانی فلاسفہ آئے تو انھوں نے مطلب ان اشارات کا غلط سمجھا اور اپنی سمجھ کے مطابق تاویلات شروع کر دیں تو پھر فلسفہ میں شریعت کا خلاف لازم آگیا۔ اس کی مثال بھی ہے کہ سابقہ امتوں کے لوگ انبیاء کرام کی صورتیں یاداشت کے طور پر اپنے پاس رکھتے تھے بعد میں آنے والوں نے غلطی کھائی اور کہا وہ صورتیں اس لئے پاس رکھتے تھے کہ ان کی پوجا کیا کرتے تھے یہ انہوں نے یہ غلط سمجھا یوں ہی بعد کے فلاسفہ نے اشارات سمجھنے میں غلطی کھائی تو اس لئے فل‍ رشریعت کا بعض جگہ ٹکراؤ ہے۔ فافہم۔

ثم لما كان من الخ : ماتن پر ایک اعتراض تھا شارح نے اس عبارت سے اس کا جواب دیا ہے (ضمناً ما بعد والے متن سے ربط بھی آجائے گا) تو اعتراض یہ ہے کہ علم کلام میں بحث ذات وصفات سے ہوتی ہے۔

ماتن نے یوں عبارت شروع کر دی ہے: قال اهل الحق اور حقائق الاشياء ثابتة والعلم جاء الخ تو یہ ذات وصفات کی بحث چھوڑ کر اور بحث میں شروع ہوگیا تو کیوں؟ جواب یہ ہے جو شارح صاحب نے کہا کہ چونکہ محدثات کے

**وتحقق العلم بها ليوصل بذالك الى معرفة ما هو المقصود الاهم فقال قال اهل الحق وهو الحكم المطابق للواقع يطلق على الاقوال اوالعقائد والاديان والمذاهب باعتبار اشتمالها على ذٰلك ويقابله الباطل والصدق فقد شاع فی الاقوال خاصة و يقابله الكذب**

اعیان واعراض کے علم کے تحقق کے ذریعہ کتاب شروع کی جائے تا کہ اس کے واسطے سے مقصودِ اہم کی معرفت تک پہنچا جائے، لہٰذا مصنف نے کہا: ''اہل حق نے کہا ہے،، اور یہ ہے حکم جو واقع کے مطابق ہوتا ہے اقوال یا عقائد اور ادیان و مذاہب پر اس کا اطلاق ہوتا ہے اس اعتبار سے کہ اقوال وعقائد وغیرہ اسی حکم پر مشتمل ہیں اور باطل اس کے مقابل ہے اور سچ خصوصا اقوال میں شائع ہو چکا ہے اور جھوٹ اس کا مقابل ہے۔

وجود سے صانع کے وجود پر اور توحید وصفات پر دلائل پکڑے جاتے ہیں۔ (اور پھر اس کا انتقال سمعیات کی بحث کی طرف ہے اور وہ حشر جنت دوزخ وغیرہ) تو پھر پہلے محدثات کے وجود سے بحث کی گئی کہ حقائق الاشیاء الخ تو یہ چونکہ صانع کے وجود پر دلیل ہیں تو اس سے دلیل کا علم ہوا۔ آگے کہا: و العلم بها الخ پھر کہا: حقائق الاشياء تو صحیح ہوا۔

قوله ناسب لتصدير الكتاب: اس عبارت کی تقریر تو گذر چکی ہے باقی ناسب یہ جزاء ہے لما كان الخ کی اور بالتنبيه على وجود سے اشارہ کر گیا۔ کہ محدثات کا وجود بدیہی پر تنبیہ ہوتی ہے نہ کہ دلیل اور آخر میں جو کہا ہے کہ ما هو المقصود الاهم اس سے مراد ذات وصفات ہیں۔

قال (المصنف) قال اهل الحق الخ یہ عقائد کا پہلا متن ہے چونکہ متن میں حق کا لفظ مشکل تھا تو شارح علیہ الرحمة وهو الحكم المطابق الخ سے حق کی تعریف کرتا ہے کہ حق اس حکم کو کہتے ہیں جو واقع کے مطابق ہو اب اعتراض ہو گیا کہ صدق کی بھی یہی تعریف ہے کہ صدق اس حکم کو کہتے ہیں کہ جو واقع کے مطابق ہو تو پھر صدق اور حق میں کیا فرق ہوگا۔

قوله يطلق على الاقوال: سے جواب دیتا ہے اور دو فرق ذکر کرتا ہے پہلا یہ ہے کہ حق کا اطلاق اقوال، عقائد، ادیان، اور مذاہب پر آتا ہے۔ مثلا: اقوال حقہ وغیرہ بخلاف صدق کے کہ اس کا اطلاق صرف اقوال پر آتا ہے عقائد وادیان وغیرہ پر نہیں آتا، اقوال صادقہ تو کہا جاتا ہے لیکن ادیان و مذاہب صادقہ نہیں کہا جاتا۔

باعتبار اشتمالها الخ سے وجہ تسمیہ بھی بتائی گئی کہ مذاہب ادیان اور اقوال کو حق اس لئے کہتے ہیں کہ یہ تمام حکم پر مشتمل ہوتے ہیں۔ تو گویا یہ تسمية الكل باسم الجزء کے قبیل سے ہوا۔

ويقابله الباطل الخ: یعنی حق کے مقابلہ میں باطل آتا ہے اور صدق کے مقابلہ میں کذب آتا ہے۔

**وقد يفرق بينهما بان المطابقة تعتبر فی الحق من جانب الواقع وفی الصدق من جانب الحكم فمعنى صدق الحكم مطابقته للواقع ومعنى حقيته مطابقة الواقع اياه حقائق الاشياء ثابتة حقيقة الشیء ومابه الشیء هوهو كالحيوان الناطق للانسان بخلاف مثل الضاحك والكاتب ممايمكن تصور الانسان بدونه فانه من العوارض وقديقال ان مابه الشیء هوهو باعتبار تحققه حقيقة وباعتبار تشخصه هوية ومع قطع النظر عن ذلك ماهية**

کبھی ان دونوں میں فرق کیا جاتا ہے، کہ مطابقت کا اعتبار حق میں واقع کی جانب سے ہوتا ہے اور سچ میں حکم کی جانب سے ہوتا ہے، حکم سچا ہے کا معنی یہ ہوا کہ حکم واقع کے مطابق ہے، اور حکم کے ہونے کا معنی ہے واقع کا اس کے مطابق ہونا ''اشیاء کے حقائق (حقیقتیں) ثابت ہیں،، شے کی حقیقت اور جس کے ساتھ شے ھو ھو ہوتی ہے، جیسے: انسان کے لئے حیوانِ ناطق، ضاحک اور کاتب جیسے الفاظ کے خلاف جن کے بغیر انسان کا تصور ممکن ہو وہ بلاشک عوارض ہیں اور کبھی کہا جاتا ہے کہ جس کے ساتھ شے ھو ھو ہو، اپنے تحقق کے اعتبار سے وہ حقیقت ہے اور اپنے تشخص کے اعتبار سے ہویت ہے اور اس سے قطع نظر ماہیت ہے۔

قوله وقد يفرق بينهما الخ: سے شارح حق اور صدق کے درمیان دوسرا فرق ذکر کرتا ہے کہ صدق وحق دونوں حکم کی صفت ہیں (کہ صدق بھی حکم کا نام ہے اور حق بھی حکم کا نام ہے) تو جب حکم واقع کے مطابق ہوا تو لازمی ہے کہ واقع بھی حکم کے مطابق ہو کیوں کہ مطابقۃ مفاعلہ ہے جو طرفین سے ہوتا ہے اس لئے حکم اور واقع ہر دو مطابق بھی ہوں گے اور مطابق بھی۔ تو اگر یہ خیال کیا جائے کہ حکم واقع کے مطابق ہے اور واقع اس کے مطابق ہے تو یہ حکم صدق ہوگا اور اگر یہ خیال کیا جائے کہ واقع حکم کے مطابق ہے اور حکم مطابَق ہے تو یہ حکم حق ہوگا۔

قال المصنف حقائق الاشياء الخ: یہ قال کا مقولہ ہے کہ اہل حق نے یہ کہا ہے: حقائق الاشياء ثابتة۔

قوله حقيقة الشیء وما هيته الخ: متن میں تین لفظ تھے۔ حقائق، اشیاء اور ثابتۃ۔ شارح ہر ایک کی تحقیق کرے گا۔ حقائق حقیقۃ کی جمع ہے تو پہلے حقیقۃ کی تعریف کرتا ہے کہ حقیقۃ کا وہی معنی ہے جو ماہیت کا معنی ہے یعنی دونوں ایک ہی چیز ہیں۔ پھر دونوں کا معنی کرتا ہے کہ حقيقة الماهية، ما به الشئی هو هو کا نام ہے یعنی جس کے سبب سے شے آجائے اور اس کو شے کیا جا سکے اس (یعنی سبب) کو ماہیت وحقیقت کہتے ہیں جیسے کہ دیوار اور چھت کے آنے سے مکان آجاتا ہے اور ان کے آنے سے مکان کو مکان کہا جا سکتا ہے لہٰذا مکان کیلئے دیوار اور چھت حقیقۃ ہیں۔ اب شارح خود مثال دیتا ہے کہ جیسے حیوان ناطق کے آنے سے انسان آجاتا ہے تو حیوان ناطق انسان کی ماہیت اور حقیقت ہے۔ بخلاف

**والشیء عندنا هو الموجود والثبوت والتحقق والوجود والكون الفاظ مترادفة معناها بديهي التصور فان قيل فالحكم بثبوت حقائق الاشياء يكون لغوا بمنزلة قولنا الامور**

اور شے ہمارے نزدیک وہ جو موجود ہے اور ثبوت، وجود اور کون الفاظِ مترادف ہیں ان کا معنی بدیہی التصور ہے۔ اگر یہ اعتراض ہو کہ اشیاء کی حقیقتوں کے ثبوت کا حکم لگانا لغو ہے، اسی طرح جیسے ہم کہیں: ’’امورِ ثابتہ ثابت ہیں،،

ضاحک وکاتب کے یہ انسان کی ماہیت نہیں کیوں کہ شے کی حقیقت وماہیت وہ ہوتی ہے جس سے شے معلوم ہو سکے اور اس کے سوا کسی اور سے معلوم نہ ہو سکے حالانکہ انسان ضاحک اور کاتب کے سوا اوروں سے بھی معلوم ہو جاتا ہے (مثلاً یہی حیوان ناطق) تو معلوم ہوا کہ ضاحک اور کاتب انسان کی حقیقۃ نہیں بلکہ اس کے عوارضات ہیں۔

قوله مما يمكن تصور الانسان الخ: یعنی ضاحک اور کاتب سے مراد یہی دو خاص نہیں ہیں بلکہ ان سے مراد ہر وہ چیز ہے کہ جس کے بغیر انسان کا تصور ممکن ہے۔ مطلب یہ ہے کہ ضاحک اور کاتب کو مثلاً ذکر کیا ورنہ ان سے انسان کے جمیع عوارضات مثلاً ماشی وغیرہ مراد ہیں۔

قوله وقد يقال ان مابه الشيء الخ: پہلے بتایا کہ حقیقت اور ماہیت ایک چیز ہے۔ اب کہتا ہے کہ ان میں سے بعض میں فرق بھی کیا ہے کہ ما به الشیء هو هو (جس کے سبب سے شے آجاتی ہے) کے ساتھ اگر وجود خارجی کا اعتبار کیا جائے تو یہ حقیقۃ ہے اور اگر اس کے ساتھ تشخص کا اعتبار کیا جائے تو یہ ہویۃ ہے اور اگر ما بـه الشیء هو هو کو وجود خارجی اور تشخص دونوں سے قطع نظر کیا جائے تو یہ ما به الشیء، ماہیت ہے تو فرق واضح ہو گیا کہ حقیقۃ یہ ہے کہ ما به الشیء هو هو کے ساتھ وجود خارجی کا اعتبار کیا جائے اور ماہیت یہ ہے کہ ما به الشیء، کو وجود خارجی سے قطع نظر لیا جائے۔

قوله والشيء عندنا الخ: متن میں الاشیاء کا لفظ تھا اور اشیاء شی ء کی جمع ہے تو شارح شی ء کا حقیقی معنی بیان کرتا ہے۔ شی ء کے حقیقی معنی میں معتزلہ اور متکلمین کا اختلاف ہے معتزلہ کہتے ہیں کہ شی ء کا حقیقی معنی ما يصح ان يعلم ويخبر عنه ہے جس کا معلوم کرنا اور اس سے خبر دینا صحیح ہو۔ تو اس تعریف کے لحاظ سے شی ء معدوم اور موجود دونوں کو شامل ہے۔ کیوں کہ معدوم کو معلوم کرنا اور اس سے خبر دینا صحیح ہے اور متکلمین کے نزدیک شی ء کا حقیقی معنی موجود ہے، معدوم نکل گیا۔

اب ہماری اس تقریر سے **مسئلہ امکان کذب باری** بھی باطل ہو گیا۔ وہابی کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ میں کذب کا امکان ہے فعلیۃ نہیں ہے اور اس کی دلیل ان الله علی كل شيء قدير○ سے دیتے ہیں۔ لیکن یہ استدلال غلط ہے کیوں کہ متکلمین کے نزدیک شی ء موجود کا نام ہے اور وہ تو امکان کے قائل ہیں فعلیۃ کے نہیں۔ ہاں اگر خدا تعالیٰ کو نعوذ باللہ بالفعل کاذب کہیں تو اب استدلال صحیح ہے کہ کذب بالفعل بھی شی ء ہے اور موجود ہے ماضی میں یا حال میں۔ (اللہ کی نسبت سے نہیں)

**الثابتة ثابتة قلنا ان المراد به ان ما نعتقده حقائق الاشياء ونسميه بالاسماء من الانسان والفرس والسماء والارض امور موجودة فی نفس الامر كما يقال واجب الوجود موجود وهذا كلام مفيد ربما يحتاج الى البيان ليس مثل قولك الثابت ثابت ولا مثل قولنا انا ابو النجم وشعرى شعرى على مالايخفى وتحقيق ذالك ان الشيء قد يكون له اعتبارات مختلفة يكون الحكم عليه بشيء مفيدا بالنظر الى بعض تلك الاعتبارات دون البعض كالانسان اذا اخذ من حيث انه جسم ما كان الحكم عليه بالحيوانية مفيدا**

تو ہم اس کا جواب دیتے ہیں کہ اس سے مراد یہ ہے کہ ہم جس کا اعتقاد رکھتے ہیں وہ اشیاء کی حقائق ہیں۔ اور ہم اس کا نام اسماء رکھتے ہیں جیسے انسان، گھوڑا، آسمان، زمین، یہ نفس الامر میں موجود امور ہیں جیسا کہا جاتا ہے: واجب الوجود موجود ہے اور یہ کلام مفید ہے کبھی یہ بیان کا محتاج ہوتا ہے یہ تیرے قول ’’الثابت ثابت،، کی طرح نہیں ہے اور نہ ہی ہمارے قول ’’میں ابو النجم ہوں،، ’’میرا شعر میرا شعر ہے،، کی طرح ہیں۔ جیسا کہ پوشیدہ نہیں ہے۔ اور اس کی تحقیق یہ ہے کہ کبھی شے کے کئی مختلف اعتبارات ہوتے ہیں۔ اس پر حکم کسی شے کے ساتھ مفید ہوتا ہے جب ان اعتبارات میں سے بعض کی طرف نظر کریں اور بعض کی طرف نظر نہ کریں۔

قوله والثبوت والتحقق الخ: اس عبارت سے دو غرضیں ہیں ایک یہ کہ مابعد والے اعتراض کی تمہید ہے۔ دوسری یہ کہ متن میں ثابتۃ کا لفظ تھا اور ثابتۃ ثبوت سے مشتق ہے اس لئے ثبوت کا معنی بیان کرتا ہے۔ کہ ثبوت، تحقق، کون، اور وجود یہ الفاظ مترادفہ ہیں۔ جو ان تینوں کا معنی وہی ثبوت کا معنی ہے۔ اب کوئی کہتا ہے کہ ان تینوں کا کیا معنی ہے۔ تو مصنف کہتا ہے کہ یہ سب بدیہی التصور ہیں ان کا معنی ذکر کرنے کی ضرورت ہی نہیں ہے۔

قوله فان قيل فالحكم بثبوت الخ: ہم پہلے ذکر کر آئے ہیں کہ والثبوت والتحقق والی عبارت مابعد ہونے والے ایک اعتراض کی تمہید ہے۔ وہ اعتراض یہ ہے کہ یہ قاعدہ ہے کہ جب محمول موضوع میں ماخوذ ہو تو وہ کلام لغو ہوتی ہے یہاں اس طرح ہے کہ حقائق الاشیاء موضوع ہے اور ثابتۃ محمول ہے اور یہ محمول موضوع میں ماخوذ ہے لیکن ثابتۃ ثبوت سے ہے اور شی ء کا معنی موجود ہے اور پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ وجود اور ثبوت ایک ہی چیز ہے لہٰذا ثابتۃ شی ء میں یا اشیاء میں ماخوذ ہو گیا اس طرح یہ کلام لغو ہے یہ ایسے ہی ہے جیسے کوئی کہتا ہے:

کہ الامور الثابتة ثابتة یا الحیوان الناطق حیوان۔ تو جب ثابتۃ اور حیوان ان کا ذکر موضوع میں آ گیا پھر دوبارہ اس کو محمول ذکر کرنے کی کیا ضرورت ہے۔

**قولہ قلنا ان المراد الخ** : سے اس سوال کا جواب ہے کہ یہاں متن میں محمول موضوع میں ماخوذ نہیں ہے۔ (یعنی محمول اور چیز ہے اور موضوع اور چیز ہے) کیوں کہ موضوع میں جو ثبوت ہے (وہ ثبوت جو شی ء کے معنی کا سیم معنی ہے) اس سے مراد ثبوت ذہنی ہے اور ثابتۃ میں ثبوت سے مراد ثبوت خارجی نفس الامری ہے اور یہ ضروری نہیں ہے کہ ثبوت ذہنی آئے تو ثبوت نفس الامری لازمی آئے تو موضوع اور محمول علیحدہ علیحدہ ہوئے اور محمول موضوع میں ماخوذ نہ ہو تو اب موضوع یعنی حقائق الاشیاء کا معنی ہوگا: وہ اشیاء جن کی حقیقت کا ہم ذہن میں اعتقاد رکھتے ہیں اور ثابتۃ کا معنی ہوگا کہ وہ حقائق نفس الامر میں ثابت ہیں۔ تو مجموعہ کا معنی ہوا: وہ اشیاء جن کی حقیقۃ کا ہم ذہن میں اعتقاد رکھتے ہیں۔ وہ نفس الامر میں بھی ثابت ہیں۔ (یعنی وہ حقائق) مثلا ہم انسان کی حقیقت کا اعتقاد رکھتے ہیں کہ وہ حیوان ناطق ہے تو نفس الامر میں بھی وہ حیوان ناطق ہے کوئی اور شے نہیں ہے، اسی طرح آسمان زمین فرس کی حقیقت کا جو ہم اعتقاد رکھتے ہیں نفس الامر میں بھی ان کی وہی حقیقت ہے۔

**قولہ کما یقال واجب الوجود موجود** : سے مثال دیتا ہے اور مثال بھی ایسی دیتا ہے جس پر یہی اعتراض ہوتا ہے اور اس کا جواب بھی یہی ہے۔ جیسے واجب الوجود موجود کہا جاتا ہے۔ اس پر بھی یہی اعتراض ہے کہ واجب الوجود موضوع ہے اور موجود محمول ہے اور محمول (یعنی موجود) موضوع میں یعنی وجود میں ماخوذ ہے لہذا یہ کلام لغو ہے۔ اس کا بھی یہی جواب ہے کہ واجب الوجود کا معنی ہے کہ جس کے وجود کو ہم واجب اعتقاد کرتے ہیں وہ خارج میں بھی موجود ہے تو اب ماتن کی کلام لغو نہ ہوئی بلکہ مفید ہوئی، کیوں کہ محمول اور چیز ہے اور موضوع اور چیز ہے۔

**قولہ وھذا کلام مفید ربما یحتاج الی الخ** : سے بتاتا ہے کہ ماتن کی کلام حقائق الاشیاء ثابتۃ کلام مفید ہے کیوں کہ کبھی کبھی یہ کلام دلیل کی طرف محتاج ہوتی ہے تو گویا نظری بن گئی اور نظری زیادہ مفید ہوتی ہے۔

**قولہ لیس مثل قولك الخ** : سائل نے کہا تھا کہ حقائق الاشیاء ثابتۃ والی عبارت الامور الثابتۃ ثابتۃ کی طرح ہے تو شارح نے کہا کہ یہ عبارت الامور الثابتۃ ثابتۃ اور انا ابو النجم وشعری شعری کی طرح نہیں ہے۔

**قولہ وتحقیق ذلك ان الشیء الخ** : شارح نے حقائق الاشیاء ثابتۃ کا معنی کیا تھا جن اشیاء کی حقیقت کا ہم اعتقاد رکھتے ہیں وہی حقائق نفس الامر میں ثابت ہیں۔

اب اعتراض ہے اور شارح کا وتحقیق ذلك الخ سے جواب ہے۔ اعتراض سے پہلے تمہید ہے کہ ایک موضوع ہوتا ہے اور ایک محمول ہوتا ہے اور جب کوئی آدمی زید قائم کہتا ہے تو سامع اور مخاطب کو موضوع (زید) کا علم ہوتا ہے اور محمول معلوم نہیں ہوتا تو متکلم کے کلام پر اس کو محمول کا علم آجاتا ہے۔ اب اعتراض یہ ہے کہ حقائق الاشیاء موضوع ہے اور ثابتۃ محمول ہے اور تم نے معنی کیا ہے کہ جن حقائق کا ہم اعتقاد رکھتے ہیں۔ وہی حقائق ثابت ہیں تو اب ایک ہی چیز (یعنی حقائق) معلوم بھی ہوئی اور مجہول ہ ہوئی (کیوں کہ سامع کو یہ پتا تھا کہ حقائق جن کا ہم اعتقاد رکھتے ہیں ذہن میں ثابت ہیں پھر محمول بھی یہی ہے کہ حقائق نفس الامر میں ثابت ہیں تو ایک ہی شے معلوم ہوئی اور وہی شے مجہول ہوئی) حالانکہ تمہید میں گذر چکا ہے کہ سامع کو ایک شے معلوم ہوگی اور دوسری شے مجہول ہوگی نہ کہ وہی شے معلوم بھی ہو اور مجہول بھی۔ تو جواب دیا کہ ایک شے کے کئی اعتبارات ہوتے ہیں۔ ایک اعتبار سے وہ معلوم ہوتی ہے اور دوسرے اعتبار سے مجہول ہوتی ہے جیسے انسان مثلا ہم کو جسم کے اعتبار سے معلوم ہے تو اب انسان پر حیوان کا حکم کرنا مفید ہوگا کہ الانسان حیوان کیوں یہ ضروری نہیں کہ جو جسم ہو وہ حیوان بھی ہو۔ اور اگر انسان کا یہ اعتبار کرو کہ وہ حیوان ناطق ہے تو اب حیوان حکم کرنا لغو ہوگا کیوں کہ ہمیں معلوم ہے کہ انسان ہے حیوان ہے پھر حیوان کا حکم کرنا غلط ہے اسی طرح حقائق الاشیاء ثابتۃ میں جو حقائق ہیں اس کے بھی کئی اعتبار ہیں ایک اعتبار یہ ہے کہ وہ ذہن میں موجود ثابت ہیں اور دوسرا یہ ہے کہ وہ خارج میں ثابت ہیں اب ثابتۃ کا حکم کرنا مفید ہوگا کیوں یہ ضروری نہیں کہ جو شے ذہن میں ثابت ہو وہ خارج میں بھی ثابت ہو۔

**واذا اخذ من حیث انه حیوان ناطق کان ذالك لغوا والعلم بها ای بالحقائق من تصوراتها والتصدیق بها وباحوالها متحقق وقیل المراد العلم بثبوتها للقطع بانه لاعلم بجمیع الحقائق**

---

جیسے انسان جب اسے جسم ہونے کی حیثیت سے لیا جائے اس پر حیوانیت کا حکم لگانا مفید نہ ہوگا اور جب اسے حیوانِ ناطق ہونی کی حیثیت سے لیا جائے تو یہ لغو (بیکار) ہوگا۔ ''اور تصورات کے ان حقائق کا علم،، اور ان کی اور ان کے احوال کی تصدیق'' متحقق (ثابت) ہے،،۔ اور اعتراض ہے کہ مراد ان کے ثبوت کا علم ہے اس بات کے قطعی ہونے کی وجہ سے کہ وہ تمام حقائق کا علم نہیں ہے۔

---

**والعلم بها متحقق الخ** : یہ متن کا دوسرا جملہ ہے کہ اشیاء کی حقیقتیں ثابت بھی ہیں۔ اور ہمیں ان کا علم بھی ہے اور علم تو قسیم ہے تصور اور تصدیق کا تو ہمیں ان حقائق کا علم تصور بھی ہے اور تصدیق بھی۔ نفس حقائق کا علم تو تصور ہے اور حقائق کے وجود اور ان کے احوال کا علم تصور اور تصدیق ہے مثلا نفس انسان کا علم (حیوان ناطق) تصور ہے اور اس کے وجود کہ الانسان موجود اور اس کے احوال کہ الانسان ضاحک وکاتب کا علم تصدیق ہے۔

**قولہ وقیل المراد الخ** : متن پر ایک اعتراض تھا جس کا بعض لوگوں نے جواب دیا تھا تو شارح اس کو نقل کر کے رد کرے گا اور بعد میں اپنا جواب دے گا۔ اعتراض یہ تھا کہ والعلم بها میں ها ضمیر کا مرجع حقائق الاشیاء ہے اور حقائق جمع مضاف ہے اور یہ قانون ہے کہ جمع مضاف مستغرق ہوتی ہے تو معنی عبارت کا یہ ہوگا کہ ہمیں تمام اشیاء کے حقائق کا علم ہے حالانکہ ہمیں تمام حقائق کا علم نہیں تمام حقائق کو تو اللہ ہی جانتا ہے۔ تو اس کا بعض نے یہ جواب دیا تھا کہ یہاں حذف مضاف ہے یعنی والعلم بثبوتها متحقق یعنی ہمیں ان حقائق کے ثبوت کا علم ہے۔ تو اب ٹھیک ہے کہ ہمیں حقائق کا علم ہو یا نہ ہو بہر حال ہمیں ان کے ثبوت کا علم ہے کہ تمام اشیاء کے حقائق نفس الامر میں ثابت ہیں۔

**والجواب ان المراد الجنس ردًّا على القائلين بانه لاثبوت لشیء من الحقائق ولاعلم بثبوت حقيقة ولابعدم ثبوتها خلافا للسوفسطائية فان منهم من ينكر حقائق الاشياء ويزعم انها اوهام وخيالات باطلة وهم العنادية ومنهم من ينكر ثبوتها ويزعم انها تابعة للاعتقاد حتى ان اعتقدنا الشیء جوهرا فجوهر اوعرضا فعرض اوقديما فقديم اوحادثا فحادث وهم العندية ومنهم من ينكر العلم بثبوت شیء ولاثبوته**

اور جواب یہ ہے کہ مراد (اضافت استغراقی نہیں بلکہ) جنسی ہے، یہ ان لوگوں کا رد ہے جو اس بات کے قائل ہیں کہ حقائق میں سے کسی شے کا ثبوت نہیں ہے اور نہ ہی کسی حقیقت کے ثبوت کا علم ہے، نہ عدمِ ثبوت کا علم ہے۔ "فلسفیوں کے خلاف" کہ بیشک ان میں سے بعض وہ ہیں جو اشیاء کی حقیقتوں کے منکر ہیں، اور وہ گمان کرتے ہیں کہ یہ حقائق وہم اور باطل خیالات ہیں اور یہ لوگ عنادیہ کہلاتے ہیں، اور بعض وہ ہیں جو ان حقائق کے ثبوت کے تو منکر ہیں اور گمان ان کا یہ ہے کہ یہ حقیقتیں ہمارے اعتقاد کے تابع ہیں حتی کہ ہم اگر کسی شے کے بارے یہ اعتقاد کریں کہ وہ جوہر تو جوہر ہے یا عرض ہے تو وہ عرض ہے یا قدیم ہے تو وہ قدیم ہے یا حادث ہے تو وہ حادث ہے یہ عندیہ کہلاتے ہیں۔ اور کچھ وہ ہیں جو شے کے ثبوت لاثبوت کے علم کے تو منکر ہیں۔

قولہ والجواب ان المراد الخ: سے اپنا جواب دیتا ہے کہ یہاں اضافت استغراقی نہیں ہے بلکہ جنسی ہے یعنی جنس حقائق مراد ہے اور جنس تو ایک فرد کے ضمن میں بھی متحقق ہوتی ہے۔ اب اگر ہمیں ایک حقیقت کا علم ہو تو کہہ سکتے ہیں کہ ہمیں جنس حقائق کا علم ہے تو جب والعلم بھا میں حقائق الاشیاء سے جنس حقائق مراد ہے تو حقائق الاشیاء ثابتۃ میں بھی جنس حقائق مراد ہوگا یعنی بعض اشیاء کے حقائق ثابت ہیں اور بعض حقائق کا ہمیں علم ہے۔

ردا علی القائلین بانہ لاثبوت الخ: سے اپنے جواب پر قرینہ پیش کرتا ہے کہ جنس حقائق مراد ہے کیوں کہ والعلم بھا متحقق اور حقائق الاشیاء ثابتۃ سے ماتن ان لوگوں کا رد کرنا چاہتا ہے جو کہتے ہیں کہ نہ تو اشیاء کے حقائق ثابت ہیں اور نہ ہی ان میں سے کسی ایک کا ہمیں علم ہے تو ان کا دعوی دو سالبے کلیے کا تھا (کہ نہ تو کسی شے کی حقیقت ثابت ہے اور نہ ہی ہمیں ان سے کسی کا علم ہے) تو ان سالبوں کلیوں کے جواب میں دو موجبے جزیئے کافی ہیں کہ بعض اشیاء کے حقائق ثابت ہیں لہٰذا یہ کہنا غلط ہوگا کہ کسی شے کی حقیقت ثابت نہیں اور ہمیں بعض حقائق کا علم بھی ہے لہٰذا یہ کہنا غلط ہوگا کہ ہمیں کسی شے کی حقیقت کا علم نہیں۔ تو مطلب یہ ہے کہ ان دو عبارتوں سے مخالفین کا رد کرنا مقصود ہے اور وہ اس سے حاصل ہو جاتا ہے کہ حقائق الاشیاء والعلم بھا میں جنس حقائق مراد لیا جائے۔

قولہ فان منھم من ینکر الخ: ماتن نے کہا تھا کہ حقائق اشیاء ثابت ہیں اور ان کے ساتھ علم متحقق ہے بخلاف

**ويزعم انه شاك وشاك فی انه شاك وهلم جرا وهم اللادرية ولنا تحقيقا انا نجزم بالضرورة بثبوت بعض الاشياء بالعيان وبعضها بالبيان والزاما انه ان لم يتحقق نفی الاشياء فقد ثبت وان تحقق فالنفی حقيقة من الحقائق لكونه نوعا من الحكم فقد ثبت شیء من الحقائق فلم يصح نفيها على الاطلاق**

اور گمان یہ کرتے ہیں کہ انہیں شک ہے اور اس میں شک میں ہے کہ وہ شک میں ہیں اسی طرح بات کو کھینچتے چلے جائیں اور ان کو لاادریہ کہا جاتا ہے، اور ہمارا عقیدہ بطور تحقیق یہ ہے کہ ہم یہ یقین رکھتے ہیں بعض اشیاء کا ثبوت عیاں ہے اور بعض کا بیان کے ساتھ اور الزامی طور پر یہ کہ اشیاء کی نفی متحقق نہیں ہے، تو یہ بھی حقیقتِ ثابتہ ہوئی اور اگر نفی متحقق ہو تو نفی ایک حقیقت ہوئی کیونکہ نفی حکم کی ایک نوع ہے تو حقائق سے کچھ تو ثابت ہو گیا، تو نفی ان حقائق کی مطلقا صحیح نہ ہوئی۔

سوفسطائیہ کے کہ وہ نہیں مانتے تو شارح سوفسطائیہ کے تین گروہ ذکر کرے گا اور بتائے گا کون سا فرقہ کس کا انکار کرتا ہے۔ تو کہتا ہے کہ سوفسطائیہ میں ① ایک فرقہ وہ ہے کہ جو کہتا ہے کہ سرے سے شے کی حقیقیت ہی نہیں ہے اور جس کو ہم شے کی حقیقت کہتے ہیں یہ ہمارا محض وہم اور خیال ہے اس فرقہ کا نام عنادیہ ہے۔ ② اور دوسرا فرقہ سوفسطائیہ میں وہ ہے جو کہتا ہے کہ اشیاء کے حقائق تو ہیں لیکن وہ ثابت نہیں ہیں۔ وہ ثبوت کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں جس کو ہم حقیقیت کہتے ہیں وہ ہمارے اعتقاد کے تابع ہے جس کو ہم جوہر کہتے ہیں وہ جوہر ہوتا ہے اور جس کو ہم عرض کہہ دیں وہ عرض ہو جاتا ہے وغیرہ اس فرقہ کا نام عندیہ ہے۔ ③ اور سوفسطائیہ میں تیسرا فرقہ وہ ہے جو کہتا ہے کہ اشیاء کے حقائق بھی ہیں اور وہ ثابت بھی ہیں لیکن ہمیں ان کے ثبوت کا علم نہیں بلکہ شک ہے۔ کیوں کہ علم یقین کا نام ہے اور ہمیں یقین نہیں بلکہ شک ہے کہ اس شے کی حقیقیت ہے یا نہیں ہے اس گروہ کا نام لاادریہ ہے۔ تو ماتن نے حقائق الاشیاء ثابتۃ کہہ کر عنادیہ اور اندیہ کا رد کر دیا اور والعلم بھا متحقق کہہ کر لاادریہ کا رد کر دیا۔

قولہ ویزعم انہ شاك الخ: لاادریہ پر اعتراض ہو گیا کہ تم کہتے ہو کہ ہمیں شے کی حقیقت کا علم نہیں شک ہے تو ہم کہتے ہیں کہ وہ جو تمہیں شک ہے وہ بھی ایک حقیقت اور شے ہے جو تمہیں حاصل ہے تو حقائق الاشیاء ثابتۃ سچا ہو گیا اور چونکہ تمہیں اس شک کا (جو تمہیں حاصل ہے) علم بھی ہے لہٰذا العلم بھا متحقق بھی سچا ہو گیا۔ تو لاادریہ اس اعتراض سے بچنے کیلئے کہتے ہیں کہ ہمیں اپنے شک میں بھی شک ہے اور اس شک میں بھی شک ہے لانھایۃ یعنی اسی طرح یہ سلسلہ کہیں ختم نہیں ہوتا کیوں کہ اگر کہیں جا کر یہ سلسلہ رک جائے اور شک کا علم آ جائے تو حقائق الاشیاء ثابتۃ اور العلم بھا متحقق ثابت ہو جائے گا۔ اس لئے وہ کہتے ہیں کہ ہمیں ہر شک میں پھر شک میں شک ہے۔

قولہ ولنا تحقیقا انا نجزم الخ: سے شارح حقائق الاشیاء ثابتۃ والعلم بھا متحقق پر دلیل دیتا ہے اور سوفسطائیہ کا

**ولایخفی انه انما یتم علی العنادیة قالوا الضروریات منها حسیات والحس قد یغلط کثیرا کالاحول یری الواحد اثنین و الصفراوی قد یجد الحلوّ مرّا ومنها بدیهیات وقد تقع فیها اختلاف وتعرض شبهة بها یفتقر فی حلها الی انظار دقیقة والنظریات فرع**

اور یہ بات پوشیدہ نہیں ہے کہ یہ جواب یا رد عنادیہ پر تو پورا ہے، سوفسطائیہ نے کہا، ضروری چیزوں میں سے حسیات (جو حس سے معلوم ہوں) بھی ہیں اور حس اکثر غلطی کرتی ہے، جیسے بھینگا ایک کو دو دیکھتا ہے اور صفراء والا میٹھے کو کڑوا محسوس کرتا ہے، اور ان میں جو بدیہیات میں بھی اختلاف واقع ہے، اس کے ساتھ ایک شبہ پیش کیا جاتا ہے، اس کے حل میں کئی دقیق نظروں کی ضرورت پڑتی ہے اور نظریات ضروریات کی فرع ہیں، ان ضروریات کا فاسد ہونا ان نظریات کا فساد ہے۔

جواب دیتا ہے۔ ایک تحقیقی جواب دے گا اور دوسرا الزامی۔

تحقیقی جواب تو یہ ہے کہ ہم بعض چیزوں کو بداھۃً جانتے ہیں مثلاً زمین آسمان وغیرہ کہ ہمیں ان کا علم دیکھنے سے بداھۃ آجاتا ہے اور بعض چیزوں کا علم ہمیں دلیل سے آتا ہے مثلاً اللہ تعالی کا وجود کہ اس پر بہت سے دلائل ہیں تو گویا بعض چیزیں ہمیں دیکھنے سے معلوم ہو جاتی ہیں اور بعض چیزیں دلائل سے معلوم ہو جاتی ہیں تو معلوم ہوا کہ اشیاء کے حقائق ثابت ہیں اور ان کا علم بھی ہے۔

اور الزامی جواب یہ ہے کہ تم جو کہتے ہو کہ حقائق اشیاء ثابت نہیں ہیں تو ہم پوچھتے ہیں کہ حقائق کی نفی (جو تم کرتے ہو) متحقق ہے یا نہیں ہے اگر کہو کہ نفی حقائق متحقق نہیں ہے تو پھر حقائق کی نفی ہوگی۔ کیوں کہ نفی حقائق متحقق ہے اور نفی حقائق متحقق نہیں ہے یہ دو نقیضیں ہیں۔ اگر ایک نقیض نہ پائی جائے تو دوسری پائی جاتی ہے تو جب نفی حقائق ہوگی تو یہ نفی بھی ایک شے اور حقیقت ہے جس کا تمہیں علم بھی ہے تو حقائق الاشیاء ثابتة والعلم بها متحقق پایا جائے گا۔ اور اگر کہو کہ نفی حقائق متحقق ہے تو یہ بھی ایک حقیقت ہے جس کا تم کو علم اور یقین ہے پھر ہمارا مطلوب ثابت ہو جائے گا۔

ولا یخفی انه انما یتم الخ : سے کہتا ہے کہ یہ جواب عنادیہ کا تو بن سکتا ہے لیکن عندیہ اور لا ادریہ کو ہم یہ جواب نہیں دے سکتے ہیں۔ عنادیہ کو یہ جواب اس لئے دے سکتے ہیں کہ وہ شے کی حقیقت کا انکار کرتے ہیں اور ہم نے دلیل سے ثابت کر دیا کہ اشیاء کی حقیقتیں ہیں باقی عندیہ اور لا ادریہ کا جواب اس لئے نہیں بن سکتا کہ عندیہ ثبوت کے منکر ہیں اور اعتقاد کے قائل ہیں تو جب ان سے پوچھا جائے گا۔ کہ نفی حقائق متحقق ہے یا نہیں تو وہ کہہ دیں گے کہ یہ ہمارے اعتقاد کے تابع ہیں اگر یہ ہم نے اعتقاد کیا کہ نفی حقائق متحقق ہے تو متحقق ہو گیا اور یہ اعتقاد کیا کہ متحقق نہیں تو نفی متحقق ہوگئی اور لا ادریہ کو چونکہ شے کے ثبوت اور عدم ثبوت میں شک ہے اس لئے وہ کہیں گے کہ نفی حقائق متحقق ہے اس میں ہمیں شک ہے اور نفی حقائق متحقق نہیں اس میں بھی ہمیں شک ہے۔

**الضروریات ففسادها فسادها ولهذا کثر فیها اختلاف العقلاء قلنا غلط الحس فی البعض لاسباب جزئیة لاینافی الجزم بالبعض بانتفاء اسباب الغلط والاختلافات فی البدیهی لعدم الالف اولخفاء فی التصور لاینافی البداهة و کثرة الاختلاف لفساد الانظار لا تنافی حقیقة بعض النظریات والحق انه لاطریق الی المناظرة معهم خصوصا مع اللادریة لانهم لایعترفون بمعلوم لیثبت به مجهول بل الطریق تعذیبهم بالنار لیعترفوا او یحترقوا**

یہی وجہ ہے کہ عقلاء کا اس میں اختلاف ہے۔ ہم کہتے ہیں حس کی غلطی بعض میں اسبابِ جزئیہ کی وجہ سے غلطی کے اسباب کی نفی جو بعض کا جزم ہے اس کے منافی نہیں ہے، اور بدیہی میں اختلافات الفت نہ ہونے کی وجہ سے یا تصور میں پوشیدگی کی وجہ سے ہے اور یہ اختلافات بداہت کے منافی نہیں اور اختلاف کی کثرت نظروں کے فساد کی وجہ سے بعض نظریات کی حقیقت کے منافی نہیں اور حق یہ ہے کہ ان سے مناظرہ کی طرف کوئی راہ نہیں ہے خصوصاً لا ادریہ کے ساتھ کیوں کہ وہ اس بات کا اعتراف نہیں کرتے کہ معلوم کے ساتھ مجہول ثابت ہوتا ہے بلکہ راستہ ان کے آگ میں عذاب کا ہے تاکہ وہ اعتراف کریں یا جل جائیں۔

قوله الضروریات منها حسیات والحس الخ : سوفسطائیہ کے دلائل نقل کرتا ہے جن کو بعد میں رد کرے گا ان کی دلیل یہ ہے کہ اشیاء کی دو ہی قسم ہیں۔ بعض ضروری ہیں اور بعض نظری ہیں۔ اور جو ضروری ہیں ان میں سے بعض حس سے معلوم ہوتے ہیں اور بعض نظر سے۔ اور حس اکثر غلطی کرتی رہتی ہے مثلاً بھینگے کو ایک کے دو نظر آتے ہیں اور صفراوی کو میٹھی شے کڑوی معلوم ہوتی ہے۔ تو جب حس کو اکثر غلطی لگتی رہتی ہے تو ہمیں شے کی صحیح حقیقت کا کیسے علم آسکتا ہے رہے بدیہیات تو ان میں بہت اختلاف ہے کوئی کہتا ہے کہ یہ چیز بدیہی ہے تو دوسرا کہتا ہے کہ یہ بدیہی نہیں ہے اور نظریات چونکہ بدیہیات سے حاصل ہوتے ہیں بدیہیات میں فساد ہے تو نظریات میں بطریق اولی ہوگا۔ اور دوسرا یہ کہ نظریات میں عقلاء کا کثیر اختلاف واقع ہے تو ہم کو کیسے معلوم ہوگا کہ اس شے کی یہ حقیقت ہے۔

قوله قلنا غلط الحس الخ : سے شارح اس دلیل کا رد کرتا ہے چونکہ دلیل کی تین جزئیں تھیں اس لئے ہر جزء کا رد کرے گا دلیل کی پہلی جزء یہ تھی کہ حس کو غلطی لگتی ہے تو شارح کہتا ہے کہ بے شک حس کو بھی غلطی لگتی رہتی ہے لیکن اس کے جزئی اسباب ہیں اور جہاں سے وہ اسباب اٹھ جائیں وہاں غلطی نہیں ہوتی تو بھینگے کو جو ایک کے دو نظر آتے ہیں۔ اور صفراوی کو میٹھی شے کڑوی لگتی ہے تو اس کا سبب بھینگا پن اور صفراء ہے اور جس شخص میں یہ اسباب نہ ہوں گے اس کو شے صحیح

**وسوفسطا اسم للحكمة المموهة العلم المزخرف لان سوفا معناه العلم و الحكمة و اسطا معناه المزخرف والغلط ومنه اشتقت السفسطة كما اشتقت الفلسفة من فيلاسوف اى محب الحكمة و اسباب العلم و هو صفة يتجلىٰ بها المذكور لمن قامت هى به اى يتضح ويظهر ما يذكر و يمكن ان يعبر عنه موجودا كان او معدوما**

اور سوفسطا ملمع شدہ حکمت وہ علم جس کا ظاہر سجایا گیا ہو کیوں کہ سوفا کا معنی علم وحکمت ہے اور اسطا کا معنی آراستہ کیا ہو، باہر سے سجا ہوا، اور غلط۔ اور اس سے سفسطہ مشتق ہے جیسا کہ فلسفہ فیلاسوف سے مشتق ہے، یعنی حکمت سے محبت کرنے والا'' اور علم کے اسباب،، اور وہ (علم) ایک صفت ہے جس سے مذکور اس شخص کے لئے روشن اور واضح ہو جاتا ہے جس کے ساتھ وہ صفت قائم نہیں ہے یعنی مذکور واضح، روشن اور ظاہر ہو اور اسے تعبیر کرنا ممکن ہو موجود ہو یا معدوم ہو۔

معلوم ہوگی باقی دوسری جزء یہ تھی کہ بدیہیات میں اختلاف ہوتا ہے تو اختلاف کی وجہ یہ نہیں کہ اس بدیہی شے کی حقیقت نہیں ہے بلکہ اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ ایک آدمی کو اس میں انس والفت اور توجہ والتفات نہیں ہوتا جس کی وجہ سے وہ اختلاف کر لیتا ہے۔ یا اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ بدیہی خفی ہے چونکہ معمولی سی خفاء ہوتی ہے وہ خفاء نہ سمجھنے کی وجہ سے آدمی اختلاف کر بیٹھتا ہے اگر وہ خفاء اٹھ جائے تو اختلاف نہ کرے گا تو جب بدیہیات میں فساد نہ ہوا تو نظریات جو ان سے حاصل ہوں گے ان میں بھی فساد نہ ہوگا۔ باقی انہوں نے جو کہا ہے کہ نظریات میں اختلاف ہوتے ہیں تو اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ بعض نظری صحیح ہوتی ہیں اور بعض فاسد ہوتی ہیں انظارِ صحیح، صحیح نتیجہ اخذ کرتی ہیں اور انظار فاسدہ کے غلط نتیجہ اخذ سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ انظار صحیحہ بھی غلط نتیجہ اخذ کریں۔

قولہ والحق انہ لا طریق الخ: سے دوسرا جواب دیتا ہے کہ اصل میں سوفسطائیہ تمام گروہوں کے مناظرہ کرنے کا کوئی طریقہ نہیں ہے خصوصا لا ادریہ کے ساتھ کیوں کہ مناظرہ سے مقصود یہ ہوتا ہے کہ معلوم شے سے مجہول حاصل ہو جائے لیکن یہ لوگ سرے سے اس معلوم کا ہی انکار کر دیتے ہیں یا اس کو اعتقاد کے تابع سمجھتے ہیں یا اس کے ثبوت اور عدم ثبوت میں شک کرتے ہیں تو جب معلوم ہی ثابت نہ ہوا تو مجہول کیسے حاصل ہوگا۔ ان کے ساتھ پھر مناظرہ کرنے کا ایک ہی طریقہ ہے کہ ان کو آگ میں پھینک دیا جائے۔ (جب وہ شور کریں تو پوچھا جائے کہ کیا ہوا وہ کہیں گے کہ درد ہو رہا ہے تو ان سے کہا جائے کہ یہ تمھارا وہم اور شک ہے۔ اسی طرح یا تو وہ اعتراف کر لیں گے اور یا جل جائیں گے تو ان سے جان چھوٹ جائے گی۔ فافہم)

قولہ وسوفسطا اسم للحکمۃ والعلم الخ: ماتن نے کہا تھا کہ خلافا للسوفسطائیہ تو شارح لفظ سوفسطائیہ کی تحقیق کرتا ہے کہ یہ عربی لفظ نہیں ہے عجمی ہے اصل میں یہ سوفسطائیہ سوفا اسطا تھا۔ سوفا کا معنی علم اور حکمت ہے اور اسطا کا معنی ملمع شدہ ہے تو سوفسطا کا معنی ہوا علم ملمع شدہ یعنی وہ علم جو اندر سے کھوٹا ہو اور باہر سے خوبصورت اور ملمع شدہ ہو چونکہ سوفا اور اسطا علیحدہ علیحدہ الفاظ تھے ان کو اکٹھے کر کے ان سے مصدر جعلی سفسطہ مشتق کر لیا جب کہ فلسفہ فیلاسوف کا مصدر جعلی ہے کہ فیلا اور سوف علیحدہ علیحدہ لفظ ہیں فیلا کا معنی محبّ ہے اور سوف کا معنی حکمۃ ہے یعنی محبّ حکمت۔

قولہ وھو صفۃ یتجلی بھا المذکور الخ: ماتن نے کہا تھا: واسباب العلم للخلق ثلاثۃ۔ متن میں علم کا لفظ تھا، علم کی شارح نے تعریف کی ہے اور علم کی یہ تعریف ابو منصور ماتریدی سے منقول ہے، علم وہ صفت ہے جس کے سبب سے مذکور متجلی ہو جائے، متجلی اس کے لئے جس کے ساتھ وہ صفت قائم ہے چونکہ یتجلّی مشکل لفظ تھا اس لئے شارح نے اس کا معنی کر دیا کہ یتضح ویظھر۔ مذکور مجہول صیغہ تھا اس کی تعبیر بھی صیغہ مجہول سے کر دی کہ مایذکر۔ تعریف میں المذکور کا لفظ تھا اس میں دو احتمال ہیں کہ مذکور سے مراد مذکور قلبی ہے یا مذکور لسانی۔ ان یعبر عنہ سے شارح نے بتایا کہ ذکر سے مراد ذکر لسانی ہے ذکر قلبی نہیں۔ یعنی جو مذکور علی اللسان ہے وہ متجلی ہوتا ہے۔ پھر اعتراض ہو گیا کہ جب مذکور سے مراد مذکور لسانی ہے تو مطلب ہوگا کہ جو مذکور علی اللسان ہے وہ متجلی ہوگا حالانکہ جو زبان پر ذکر نہ کیا جائے اس کے ساتھ بھی علم کا تعلق ہوتا ہے اور وہ متجلی ہوتا ہے تو اس کا شارح نے ویمکن سے جواب دے دیا کہ مذکور سے مراد مذکور بالفعل نہیں کہ اعتراض ہو بلکہ مذکور کا معنی ہے کہ جس کا اجراء زبان پر ممکن ہو خواہ مذکور بالفعل ہو یا نہ ہو کیوں کہ زبان پر بالفعل جو مذکور نہیں وہ مذکور ہو تو سکتا ہے۔

موجودا کان معدوما الخ: سے ایک اعتراض کا جواب دے گا اعتراض یہ ہے کہ علم کی تعریف میں یتجلی بھا المذکور کہا ہے۔ یتجلی بھا الشیء کیوں نہیں کہا۔ تو جواب دیا کہ اگر الشیء ہوتا تو شیء کا حقیقی معنی موجود ہے تو مطلب ہوتا کہ علم وہ صفت ہے جس سے موجود متجلی ہو جائے حالانکہ معدوم کا بھی علم ہوتا ہے اس لئے المذکور کہا ہے جو کہ موجود و معدوم دونوں کو شامل ہے۔ البتہ کوئی کہہ سکتا ہے کہ یتجلی بھا الشیء کہہ دیتا اور شے سے تعمیم مراد ہوتی تو جواب یہ ہے کہ شے میں تعمیم کرنا مجاز ہے۔ کیوں کہ شے کا حقیقی معنی تو موجود ہے اور تعریفات میں مجاز مراد نہیں ہوتا حقیقت لی جاتی ہے۔

قولہ فیشمل ادراک الحواس الخ: اس عبارت سے غرض یہ ہے کہ ایک علم کی تعریف تو شارح نے کر دی۔ آگے شارح علم کی دوسری تعریف کرے گا اور ان دو تعریفوں میں فرق بھی واضح کیا ہے اور اس عبارت سے اس فرق کی تمہید ہے۔ شارح کہتا ہے کہ علم کی یہ تعریف ادراک حواس اور ادراک عقل دونوں کو شامل ہے تو یہ تعمیم مدرک کے لحاظ سے ہے۔ اب ادراک کے لحاظ سے تعمیم کرتا ہے کہ یہ تعریف تصورات کو بھی شامل ہے اور تصدیقات یقینیہ وغیر یقینیہ کو بھی شامل ہے گویا علم کی یہ تعریف جمیع انحاء علوم کو جامع ہے۔ باقی شرح میں تصدیقات یقینیہ وغیر یقینیہ کا لفظ ہے تو یقین اس جزم کو کہتے ہیں جو واقع کے مطابق ہو اور تشکیک مشکک سے زائل نہ ہو تو اگر جزم نہ ہو جیسے ظن ہے یا جزم تو ہو لیکن وہ واقع کے مطابق نہ ہو جیسے جہل مرکب۔ یا جزم ہو اور واقع کے مطابق بھی ہو لیکن تشکیک مشکک سے زائل ہو جائے جیسے تقلید تو یہ

**فیشمل ادراک الحواس وادراک العقل من التصورات والتصدیقات الیقینیة وغیر الیقینیة بخلاف قولھم صفة توجب تمییزا لایحتمل النقیض فانه و ان کان شاملا لادراک الحواس بناء علی عدم التقیید بالمعانی والتصورات بناء علی انھا لانقائض لھا علی ما زعموا لکنه لایشمل غیر الیقینیات من التصدیقات ھذا**

تو وہ حواس کے ادراک اور عقل کے ادراک پر مشتمل ہے جیسے تصورات اور تصدیقاتِ یقینیہ اور غیر یقینیہ بخلاف ان کے اس قول کے کہ وہ ایک صفت ہے جو تمیز کو واجب کرتی ہے نقیض کا احتمال نہیں رکھتی تو بلاشک اگر چہ وہ حواس کے ادراک کو شامل ہو معانی کی قید نہ لگانے پر بنیاد رکھتے ہوئے، اور تصورات کو شامل ہے اس بات پر بنیاد کی وجہ سے کہ ان تصورات کی نقیضیں نہیں ہیں جیسا کہ مناطقہ کا گمان ہے، لیکن یہ تصورات غیر یقینی تصدیقات کو شامل نہیں ہوتے۔ یہ بات لے لو!

یقین نہ ہوگا یا تصدیقات غیر یقینیہ میں یہ تین داخل ہوئے ظن، جہل مرکب اور تقلید۔

بخلاف قولھم صفة الخ : سے علم کی ایک اور تعریف کرتا ہے جو بعض اشاعرہ نے کی ہے کہ علم اس صفت کو کہتے ہیں جو تمیز کی موجب ہو (اور تمیز کہتے ہیں جدا کردن یعنی ایک شے کو ماسوا سے ممتاز و جدا کرے) ایسی تمیز جو نقیض کا احتمال نہیں رکھتی۔ اب بتاتا ہے کہ یہ تعریف کس کو شامل ہے اور کس کو شامل نہیں ہے۔ تو کہتا ہے کہ یہ تعریف حواس ادراک کو شامل ہے کیوں کہ تعریف میں معانی کی قید نہیں کہ یوجب تمیز بین المعانی کیوں کہ اگر معانی کی قید ہوتی تو حواس کے ادراک کو تعریف شامل نہ ہوتی کیوں معانی تو ذہن میں ہوتے ہیں اور حواس محسوسات کا ادراک کرتے ہیں نہ کہ معانی کا تو چونکہ معانی کی قید نہیں ہے اس لئے یہ تعریف ادراک حواس پر سچی آتی ہے اسی طرح یہ تعریف تصورات کو شامل ہے کیوں کہ تصورات کی نقیض نہیں ہے ہاں تصدیقات کی نقیض ہوتی ہے باقی لا یحتمل کے دو مطلب ہیں۔ کہ یا تو سرے سے نقیض ہی نہ ہو یا نقیض تو ہو لیکن احتمال نہ ہو تو تصورات کی نقیض ہے ہی نہیں۔ باقی یہ تعریف تصدیقات غیر یقینیہ کو شامل نہیں کیوں کہ ان میں نقائض کا احتمال ہے وہ اس طرح کہ تصدیقات غیر یقینیہ تین ہیں۔ ظن، جہل مرکب اور تقلید ہر ایک میں نقیض کا احتمال ہے ظن میں اس طرح کہ ظن جانب راجح کا تام ہے اور جانب مرجوح کا احتمال ہے اور وہی جانب مرجوح اس راجح جانب کی نقیض ہے اور جہل مرکب میں اس طرح کہ مستقبل میں نقیض کا احتمال ہوتا ہے کہ مستقبل میں اس آدمی کی جہالت دور ہو جائے۔ اور تقلید میں اس طرح کہ مستقبل میں احتمال ہوتا ہے کہ اس کا جزم تشکیک مشکک سے زائل ہو جائے اور اس کی نقیض کا جزم ہو جائے تو گویا یہ تعریف آخری جمیع انحاء علوم کو جامع نہیں ہے یہاں تک تو لوگوں کی بات آئی کہ کسی نے علم کی کچھ تعریف کی اور کسی نے کچھ۔

**و لکن ینبغی ان یحمل التجلی علی الانکشاف التام الذی لایشمل الظن لان العلم عندھم مقابل للظن للخلق ای المخلوق من الملک والانس والجن بخلاف علم الخالق تعالی فانه لذاته لابسبب من الاسباب ثلاثة الحواس السلیمة والخبر الصادق والعقل بحکم الاستقراء ووجه الضبط ان السبب ان کان من خارج فالخبر الصادق والا فان کان آلة غیر مدرک فالحواس و الا فالعقل فان قیل السبب المؤثر فی العلوم کلھا ھو**

لیکن مناسب یہ ہے کہ تجلی کے لفظ کو انکشافِ تام کے معنی پر محمول کیا جائے، وہ انکشاف جو ظن کو شامل نہیں ہوتا کیوں کہ ان کے نزدیک علم ظن کا مقابل ہے ''خلق کے لئے،، یعنی مخلوق جو فرشتے، انسان اور جن ہیں بخلاف خالق کے علم کے کیوں کہ اس کا علم ذاتی طور پر ہے کسی سبب کی وجہ سے نہیں ہے۔ ''تین ہیں حواسِ سلیمہ، خبر صادق اور عقل،، استقراء (یعنی تتبع اور تحقیق و تفتیش) کے حکم سے، اور ان تین کی وجہ ضبط یہ ہے، کہ سبب اگر خارج ہو تو خبر صادق ہے ورنہ اگر وہ آلہ غیر مدرکہ ہوگا تو وہ حواس ہیں اور اگر ایسا نہیں تو عقل ہے، پھر اگر کہا جائے: کہ تمام علوم میں سبب مؤثر اللہ تعالیٰ ہے۔

اور اب شارح قوله ولکن ینبغی ان یحمل الخ : سے اپنا مختار ذکر کرتا ہے کہ دوسری تعریف صحیح ہے اب سوال ہوگا کہ پہلی تعریف غلط ہوگی۔ تو کہتا ہے کہ پہلی تعریف بھی صحیح ہے اور پہلی اور دوسری تعریف کا مطلب ایک ہے کیوں کہ پہلی تعریف میں جو تجلی کا لفظ ہے اس سے مراد انکشاف تام ہے اور تصدیقات غیر یقینیہ میں انکشاف تام نہیں ہوتا۔ (لھذا جس طرح دوسری تعریف سے تصدیقات غیر یقینیہ خارج تھے اسی طرح پہلی تعریف سے بھی یہ خارج ہوں گے) کیوں کہ علم کلام والوں کے نزدیک ظن، تقلید، جہل مرکب علم نہیں۔ (کیوں کہ علم انکشاف تام ہے اور ان میں انکشاف تام نہیں اگر چہ مناطقہ کے نزدیک ظن وغیرہ علم ہیں تو گویا دوسری تعریف بلا توجیہ صحیح ہے اور پہلی تعریف میں توجیہ کرنی پڑتی ہے۔

قوله ای المخلوق من الملک والجن الخ : ماتن نے کہا تھا : للخلق تو یہ صفت ہے العلم کی باقی شارح نے بتا دیا کہ خلق بمعنی مخلوق ہے اور مخلوق سے مراد فرشتے انسان اور جن ہیں اور خلق کی قید کا فائدہ یہ ہے کہ علم خلق نکل گیا۔ کیوں کہ خالق کا علم لذاتہ ہے اور اسباب میں سے کسی سبب کا محتاج نہیں ہے۔

قوله بحکم الاستقراء : سے بتا دیا کہ اسباب علم کا جو تین میں حصر ہے تو حصر عقلی نہیں بلکہ حصر استقرائی ہے یعنی تتبع اور تلاش سے ہمیں یہ تین سبب نظر آئے ہاں عقلی طور پر اور سبب بھی ہو سکتے ہیں۔

وجه الضبط الخ : سے وجہ حصر ذکر کرتا ہے۔ (حصر استقرائی کی بھی وجہ ضبط ہوتی ہے) تاکہ دیکھیں کہ سبب

**الله تعالیٰ لانها بخلقه وايجاده من غير تاثير للحاسة والخبر والعقل والسبب الظاهری كالنار للاحراق هو العقل لاغير وانما الحواس والاخبار ألات وطرق فی الادراك والسبب المفضی فی الجملة بان يخلق الله تعالی فينا العلم معه بطريق جری العادة ليشمل المدرك كالعقل والألة كالحس والطريق كالخبر لاينحصر فی الثلاثة بل ههنا اشياء اخر مثل الوجدان والحداس والتجربة ونظر المعقل بمعنی ترتيب المبادی والمقدمات قلنا هذا علی عادة المشائخ فی الاقتصار علی المقاصد والاعراض عن تدقيقات الفلاسفة**

کیوں کہ یہ اسباب اس کی تخلیق اور ایجاد سے ہیں حاسہ، خبر، عقل اور سببِ ظاہری کی تاثیر کے بغیر، وہ عقل ہے کوئی اور نہیں اور حواس واخبار ادراک میں آلات اور طرق ہیں اور فی الجملہ سببِ مُفضِی بایں طور ہے کہ اللہ تعالی ہمارے اندر اس سبب کے ساتھ عادت کے جاری ہونے کے طور پر علم پیدا کرتا ہے، تاکہ مدرک کو شامل ہو جیسے: عقل، اور آلہ جیسے: حس اور طریق جیسے: خبر ہے۔ اسبابِ علم کا انحصار تین میں نہیں بلکہ یہاں کچھ دوسری اشیاء ہیں جیسے: وجدان، حداس، تجربہ، ا نظر عقل مبادی اور مقدمات کو ترتیب دینے کے معنی میں، ہم نے کہا: یہ مقاصد پر اقتصار میں مشائخ کی عادت پر ہے اور فلاسفہ کی باریک بینیوں سے اعراض ہے۔

عالم سے خارج ہے یا داخل۔ اگر سبب عالم سے خارج ہے تو خبر صادق اور اگر سبب عالم سے خارج نہیں ہے بلکہ داخل ہے۔ تو دیکھیں گے کہ وہ سبب آلہ ہے اور مدرک کا غیر ہے یا نہیں اگر مدرک کا غیر ہے تو حواس اور اگر آلہ ہے اور مدرک کا عین ہے تو عقل۔

**قوله فان قيل السبب المؤثر الخ:** سے شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کر کے اس کا جواب دیتا ہے اعتراض یہ ہے: اسبابِ علم کا تین میں حصر کرنا صحیح نہیں کیوں کہ سبب کے تین معنی ہیں جو معنی بھی لو اسباب علم تین نہیں بنتے۔ سبب کا ایک معنی سبب مؤثر ہے اور سبب مؤثر صرف اللہ تعالیٰ ہے نہ حاسہ مؤثر ہے اور نہ خبر صادق اور عقل۔ لہٰذا سبب صرف ایک ہوا یعنی اللہ تعالیٰ اور جو تم نے اسباب ذکر کئے ان سے کوئی ایک بھی نہ بنا اور سبب کا دوسرا معنی سبب ظاہری ہے جیسے احراق کا سبب ظاہری اور سبب ظاہری صرف عقل ہے باقی حواس اور اخبار تو ادراک کے محض آلات اور طرق ہیں سبب ظاہری صرف عقل ہے تو اب بھی تین میں حصر نہ رہا۔ اور سبب کا تیسرا معنی مفضی فی الجملۃ (یعنی جو کسی چیز کی طرف پہنچائے) ہے تو مفضی فی الجملۃ بے شک تین ہیں لیکن ان کے علاوہ مفضی فی الجملہ اور بھی ہیں مثلاً وجدان، حدس تجربہ، نظر عقل، اس طرح تین میں

**فانهم لما وجدوا بعض الادراكات حاصلة عقيب استعمال الحواس الظاهرة التی لاشك فيها سواء كانت من ذوی العقول اوغيرهم جعلوا الحواس احد الاسباب ولما كان معظم المعلومات الدينية مستفادا من الخبر الصادق جعلوا سببا آخر ولما يثبت عندهم الحواس الباطنة المسماة بالحس المشترك والخيال والوهم وغير ذلك و**

توانہوں نے جب بعض ادراکات کو حواسِ ظاہرہ کے استعمال کے بعد حاصل پایا حواسِ ظاہرہ وہ جن میں شک کوئی نہیں برابر ہے کہ وہ ذوی العقول کی طرف سے یا ان کے غیر کی طرف سے ہوں، انہوں نے حواسِ ظاہرہ کو ایک سبب بنایا ہے، اور چونکہ بڑی بڑی دینی معلومات خبر صادق سے حاصل ہوتی ہیں اس لئے انہوں نے اسے بھی دوسرا سبب بنا دیا ہے، اور ان کے نزدیک جب حواسِ باطنہ جنہیں حسِ مشترک، خیال، وہم وغیرہ کہا جاتا ہے، ثابت ہیں اور

حصر نہ رہا تین سے زیادہ اسباب بن گئے۔

وجدان کی تعریف یہ ہے کہ وہ ایک قوت ہے جو اُن معانی کا ادراک کرتی ہے جو معانی بدن سے متعلق ہوتے ہیں وہ قوت بدن میں ہوتی ہے مثلاً جوع اور عطش یہ معانی بدن سے قائم ہوتے ہیں اور وہ قوت جوع اور عطش کو محسوس کرتی ہے معلوم ہوا کہ وجدان (قوت) بھی مفضی الی العلم ہے۔ اسی طرح حدس کہ حدس کہتے ہیں کہ مقدمات (صغری، کبری) کے آنے سے معاً نتیجہ آجائے تو حدس بھی مفضی الی العلم ہوگا۔ اور تجربہ کہتے ہیں بار بار کے مشاہدہ کو۔ تو تجربہ سے بھی شے کا علم آجاتا ہے اور نظر عقل: تصورات میں مبادی کو ترتیب دینا اور تصدیقات کو ترتیب دینا ہے تصور کی مثال جیسے انسان کا تصور کہ پہلے حیوان کو رکھا پھر ناطق تاکہ اس ترتیب کے بعد انسان حاصل ہو جائے۔ تو ترتیب مفضی الی العلم ہوگی۔ اسی طرح تصدیق کہ پہلے العالم متغیر رکھا پھر کل متغیر حادث کو رکھا تو نتیجہ آجائے گا العالم حادث تو دیکھو مبادی اور مقدمات کی ترتیب (یہی نظر عقل ہے) مفضی الی العلم ہوگئی تو علم کے تین اسباب سے زائد ہوگئے۔

**قوله يخلق الله تعالی فينا العلم معه بطريق:** یعنی اللہ تعالیٰ کی عادت مبارک جاری ہے کہ سبب مفضی آجائے (مثلاً عقل یا حواس) تو اس کے آنے سے علم آجاتا ہے۔

**قلنا هذا علی الخ:** سے اعتراض کا جواب دیتا ہے کہ ہم شق تو اختیار کرتے ہیں کہ سبب کا تیسرا معنی مراد ہے یعنی مفضی فی الجملہ پھر تم کہو گے ان تین کے سوا اور بھی علم کے اسباب ہیں تو ہم کہیں گے کہ ہمارے مشائخ کی یہ عادت ہے کہ مقصود پر اقتصار کرتے ہیں تو عقل وحواس وخبر صادق یہ اصول ہیں باقی حدس، وجدان وغیرہ یہ تمام تدقیقات فلاسفہ سے ہیں اور ہمارے مشائخ تدقیقات فلاسفہ سے اعراض کرتے ہیں اس لئے انہوں نے مقاصد پر اقتصار کیا ہے۔

**لم یتعلق لھم غرض بتفاصیل الحدسیات والتجربیات والبدیھیات والنظریات وکان مرجع لکل الی العقل جعلوہ سببا ثالثا یفضی الی العلم بمجرد التفات او بانضمام حدس اوتجربة اوترتیب مقدمات فجعلوا السبب فی العلم بان لنا جوعا وعطشا وان الکل اعظم من الجزء وان نورا القمر مستفاد من الشمس وان السقمونیا مسھل وان العالم حادث ھو العقل وان کان فی البعض باستعانة من الحس فالحواس جمع حاسة بمعنی القوة الحاسة خمس**

---

ان کی کوئی غرض حدسیات، تجربیات، بدیہیات اور نظریات کی تفصیل کو بیان کرنے کے ساتھ متعلق نہیں ہے۔ اوران میں سے ہر ایک کے لئے رجوع عقل کی طرف ہے، اس لئے انہوں نے عقل کو علم کا تیسرا سبب بنایا جو صرف توجہ یا، حدس کے ملانے یا مقدمات کی ترتیب کے ساتھ علم تک پہنچا دیتا ہے، توانہوں نے اس بات کے جاننے کو سبب بنا دیا کہ ہمیں بھوک اور پیاس ہے اور بے شک کل جزء سے بڑا ہوتا ہے، سقمونیا مسہل ہے، اور عالم حادث ہے، سب عقل ہی ہے اگرچہ بعض میں حس سے مدد لی جاتی ہے۔ تو ''حواس،، حاسۃ کی جمع ہے حاسہ قوتِ حاسہ کے معنی میں ہے ''پانچ ہیں،،

---

**قولہ فانھم لما وجدوا بعض الخ:** بتاتا ہے کہ انہوں نے ان تین (عقل، حواس اور خبر صادق) پر اقتصار کیسے کیا تو وہ کہتا ہے: اس لئے کہ مشائخ نے دیکھا کہ بعض ادراکات حواس ظاہرہ کے استعمال کے بعد حاصل ہوتے ہیں اور حواس میں کسی کو شک بھی نہیں ان کو متکلمین بھی مانتے ہیں اور فلاسفہ بھی (بخلاف حواس باطنہ کے کہ ان کے فلاسفہ قائل ہیں اور متکلمین منکر ہیں) اور دوسری وجہ شک نہ ہونے کی یہ ہے کہ حواس ذوی العقول وغیر ذوی العقول سب میں ہوتے ہیں تو اس سے کوئی انکار نہیں کرسکتا۔

**سواء کانت من ذوی العقول:** سے اس بات کی طرف اشارہ بھی کر گیا کہ حواس ظاہرہ عقل میں شمار نہیں کیوں کہ حواس ظاہرہ جانوروں کے ہیں لیکن ان میں عقل کوئی نہیں مانتا۔ تو جب ہمارے مشائخ نے یہ دیکھا (کہ حواس کے استعمال کے بعد بعض چیزوں کا علم آجاتا ہے اوران حواس میں کسی کو شک بھی نہیں) تو حواس کو علم کا سبب بنا دیا باقی خبر صادق کو اس لئے سبب کیا چونکہ معلومات دینیہ کا معظم خبر صادق یعنی اللہ ورسول اللہ ﷺ کی خبر سے مستفاد تھا تو انہوں نے خبر صادق کو دوسرا علم کا سبب کیا۔

**قولہ ولما یثبت عندھم الخ:** سے بتاتا ہے کہ انہوں نے عقل کو علم کا تیسرا سبب کیوں بنایا اور حواس باطنہ وجدانیات وتجربیات وغیرہ کو کیوں نہ سبب بنایا۔ تو کہتا ہے اس کا حل یہ ہے کہ مشائخ کے نزدیک حواس باطنہ یعنی حس

مشترک وخیال اور وہم وغیرہ ثابت نہیں تھیں اور ان کی غرض کا تعلق حدسیات وتجربیات وبدیھیات اور نظریات (نظر عقل) کی تفاصیل سے نہ تھا اور ان تمام کا مرجع بھی عقل تھا اس لئے (یعنی **لم یثبت الخ** ○ **ولم یتعلق الخ** ○ **وکان مرجع الخ**) ان تینوں کی وجہ سے) انہوں نے عقل کو تیسرا سبب بنایا۔

**قولہ مفضی الی العلم المجرد الالتفات الخ:** سے شارح دلیل دیتا ہے کہ ان تمام (حدسیات تجربیات و بدیھیات ونظریات) کا مرجع عقل ہے۔ تو کہا ہے کہ عقل تھوڑی سی توجہ کرے تو علم آجاتا ہے۔ (بدیہی کے بارے میں کہا: محض بدیھیات سے علم نہیں آتا بلکہ عقل کو دخل ہوتا ہے کہ وہ معمولی سی توجہ کرے تو بدیہی کا علم آجائے) اسی طرح محض حدس مفضی الی العلم نہیں اصل میں عقل مفضی الی العلم ہے ہاں حدس کا انضمام کرنا پڑتا ہے یا اسی طرح تجربہ ترتیب مقدمات وترتیب مبادی محض مفضی الی العلم نہیں اصل میں عقل مفضی الی العلم ہوتا ہے ہاں ان کو ساتھ ملانا پڑتا ہے اور اعتبار کرنا پڑتا ہے۔ چونکہ سب کا مرجع عقل تھا تو سبب بھی عقل کو بنایا۔ ہر ایک کی مثال بھی دی۔ کہ ہمیں جوع وعطش کا علم ہوتا ہے یا ہمیں معلوم ہے کہ الکل اعظم من الجزء ہے اسی طرح ہمیں معلوم ہے کہ **نور قمر مستفاد من الشمس** ہے اور اسی طرح ہمیں معلوم ہے سقمونیا مسہل ہے اور عالم حادث ہے، ان سب کا علم عقل سے آتا ہے، ہاں عقل کے ساتھ حدس وتجربہ وغیرہ کو ملانا پڑتا ہے ورنہ اصل میں مفضی الی العلم عقل ہے۔

**ان لنا جوعا و عطشا:** سے مثال وجدان کی دی ہے اور الکل اعظم من الجزء بدیہی کی مثال ہے اور نور القمر الخ حدس کی مثال ہے اور ان السقمونیا مسھل تجربہ کی مثال ہے اور العالم حادث نظری کی مثال ہے۔

**جمع حاسة بمعنی القوة الحاسة:** ماتن نے کہا تھا کہ اسباب علم تین ہیں۔ حواس سلیمہ، خبر صادق اور عقل۔ تو پھر ماتن نے ہر ایک کی تفصیل کی۔ چونکہ علم کا پہلا سبب حواس تھا اس لئے اس نے پہلے حواس کی بحث شروع کی، کہ وہ پانچ ہیں شارح اس سے یہ بتاتا ہے کہ حواس حاسۃ کی جمع ہے اور اس وزن پر جو بھی جمع آتی ہے وہ مؤنث کی جمع ہوتی ہے جیسے ضوارب ضاربۃ کی جمع ہے تو حاسۃ مؤنث ہے آگے شارح نے عبارت کہی کہ بمعنی القوة الحاسة۔ تو اس عبارت کے دو فائدے ہو سکتے ہیں۔ ایک یہ کہ کوئی کہہ سکتا ہے کہ حاسۃ مؤنث کیوں ہے مذکر ہو جائے اور جمع بھی مذکر والی ہونی چاہیے تو جواب دیا کہ حاسہ اسلئے مؤنث ہے کہ حاسۃ سے مراد قوت حاسہ ہے اور قوۃ مؤنث ہے اس لئے حاسۃ بھی مؤنث ہونی چاہیے اور دوسرا فائدہ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ شاید حاسۃ سے مراد اندام یعنی ناک وغیرہ ہیں تو بتایا کہ حاسۃ سے مراد اندام نہیں قوت حاسہ ہے۔

**قولہ بمعنی ان العقل حاکم الخ:** ماتن نے حواس کا پانچ میں حصر کیا تھا تو اعتراض ہوتا ہے کہ حواس کا پانچ میں حصر تب صحیح ہو جبکہ عقل کسی اور قسم کا مجوز نہ ہو ممکن ہے کہ حواس چھ یا زیادہ ہو جائیں تو جواب دیا کہ پانچ میں حصر عقلی نہیں بلکہ استقرائی ہے کہ تتبع اور تلاش کے بعد پانچ ہی ملے تو عقل نے کہا پانچ جو ملے ہیں تو پانچ ہی ہوں گے۔

بمعنى ان العقل حاكم بالضرورة بوجودها واما الحواس الباطنة التي تثبتها الفلاسفة فلا تتم دلائلها على الاصول الاسلامية السمع وهى قوة مودعة فى العصب المفروش فى مقعر الصماخ تدرك بها الاصوات بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت الى الصماخ بمعنى ان الله تعالىٰ يخلق الادراك فى النفس عند ذالك والبصر وهى قوة مودعة فى العصبتين المجوفتين اللتين تتلاقيان ثم تفترقان فتاديان الى العين تدرك بها الاضواء والالوان والاشكال والمقادير والحركات والحسن والقبح وغير ذالك مما يخلق الله تعالى ادراكها فى النفس عند استعمال العبد تلك القوة

اس معنی میں کہ عقل بالضرورۃ اس کے وجود کا حکم لگاتی ہے، البتہ حواسِ باطنہ جن کو فلسفیوں نے ثابت کیا ان کے دلائل اصولِ اسلامیہ پر پورے نہیں آتے ''سمع،، اور وہ قوت ہے جسے اس پٹھے میں رکھا گیا ہے جو کان کے سوراخ کی گہرائی میں بچھا ہوا ہے، اس قوت کے ساتھ آوازوں کا ادراک کیا جاتا ہے ''آواز،، کی کیفیت میں بدل کر ہوا ''کان کے سوراخ تک،، پہنچنے کے طریق سے، اس معنی میں کہ اللہ تعالیٰ اس وقت نفس میں ادراک کو پیدا کرتا ہے، ''اور بصر،، بصر وہ قوت ہے جو اندر سے خالی دو پٹھوں میں ودیعت کی گئی ہے یہ دونوں پٹھے ملتے اور جدا ہوتے ہیں پھر آنکھ تک پہنچتے ہیں تو آنکھ اس کے ذریعہ روشنیوں، رنگوں، شکلوں، مقداروں، حرکتوں، حسن، قبح اور ان کے علاوہ دیگر اشیاء کا ادراک کرتی ہے جن کا ادراک کو بندے کے اس قوت کو استعمال کرنے کے بعد اللہ تعالیٰ نے نفس میں پیدا کیا ہے۔

قوله واما الحواس الباطنه الخ: سے ایک اعتراض جواب دے دیا اعتراض یہ تھا کہ حواس باطنہ بھی ہیں تو پھر پانچ میں حواس کا حصر صحیح نہ رہا تو جواب دیا کہ حواس باطنہ فلاسفہ کے مذہب پر ہیں اور متکلمین ان کو نہیں مانتے باقی فلاسفہ جو ان پر دلائل دیتے ہیں تو وہ دلائل اصول اسلامیہ پر مبنی نہیں بلکہ ان کے اپنے اصول پر مبنی ہیں۔

قوله وهى قوة مودعة الخ: سے شارح سمع کی تعریف کرتا ہے کہ کان کے سوراخ کے آخری حصہ میں ایک پٹھہ ہے، اور اس پٹھہ میں ایک قوت رکھی ہے تو جب آدمی بات کرتا ہے تو لبوں کے باہر جو ہوا ہوتی ہے۔ (جو منہ اور لبوں سے متصل ہوتی ہے) وہ ہوا اس آواز سے متکیف ہو جاتی ہے اور اس ہوا میں آواز پیدا ہو جاتی ہے پھر وہ آواز اس کے قریب والی ہوا میں چلی جاتی ہے پھر ان کی ہوا اس آواز سے متکیف ہو جاتی ہے اسی طرح کان کے سوراخ میں بھی ہوا ہے تو وہ ہوا بھی آواز سے متکیف ہو جاتی ہے اور پھر وہ ہوا پٹھہ کو لگتی ہے تو اس سے پٹھہ میں رکھی ہوئی قوت آواز کا ادراک کر لیتی ہے۔

بمعنى ان الله تعالى يخلق الخ: وہم تھا کہ شاید سمع ادراک کے لئے علت تامہ ہے تو ازالہ کر دیا کہ علت تامہ

والشم وهى قوة مودعة فى الزائدتين النابتتين فى مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتى الثدى تدرك بها الروائح بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية ذى الرائحة الى الخيشوم والذوق وهى قوة منبثة فى العصب المفروش على جرم اللسان يدرك بها الطعوم بمخالطة الرطوبة اللعابية التى فى الفم بالمطعوم ووصولها الى العصب واللمس وهى قوة منبثة فى جميع البدن تدرك بها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذالك عند التماس والاتصال به وبكل حاسة منها اى من الحواس الخمس توقف اى يطلع

''اور سونگنا،، یہ وہ طاقت ہے جسے دماغ کے اگلے حصے میں دو اُبھری ہوئی ڈوڈیوں میں رکھا گیا ہے وہ دو ڈوڈیاں پستان کی دو ڈوڈیوں کی طرح ہیں اس قوت کے ساتھ خوشبوؤں کا ادراک کیا جاتا ہے، کہ ہواءِ متکیّف اس خوشبو والی چیز سے کیفیتِ خوشبو (لے کر) ناک کے بانسے کی طرف پہنچتی ہے۔ ''اور ذوق،، وہ طاقت ہے جو زبان کی ٹکی پر بچھے ہوئے پٹھا میں پیدا ہوتی ہے اس قوت کے ساتھ منہ میں موجود لعاب کی تری کھائی جانے والی چیز کے ساتھ ملنے اور اس رطوبت کے پٹھوں تک پہنچنے سے ذائقوں کا ادراک کیا جاتا ہے۔ ''اور لمس،، یہ پورے بدن میں موجود قوت ہے جس سے گرمی، سردی، تری اور خشکی وغیرہ کا ادراک چھونے اور ملنے کے وقت کیا جاتا ہے۔ ''اور ان میں سے ہر حاسہ کے ساتھ،، یعنی حواس خمسہ میں سے ہر ایک کے ساتھ واقفیت ہوتی ہے۔

نہیں بلکہ اللہ تعالیٰ کی عادت جاری ہے کہ جب آدمی بولتا ہے تو سمع ان اصوات کا ادراک کرتی ہے، فی النفس عند ذلك بول کر اشارہ کر دیا کہ اصل مدرک نفس ہے سمع ایک ادراک کا آلہ ہے۔

وهى قوة مودعة فى العصبتين الخ: سے دوسرے حاسہ یعنی بصر کی تعریف کرتا ہے کہ دماغ سے پٹھے نکلتے ہیں جو اندر سے خالی ہوتے ہیں وہ آگے جا کر ملاقات کرتے ہیں پھر علیحدہ ہو جاتے ہیں ایک ایک آنکھ کی طرف چلا جاتا ہے اور دوسرا دوسری آنکھ کی طرف چلا جاتا ہے تو جہاں وہ دونوں پٹھے ملاقات کرتے ہیں وہاں ایک قوت رکھی ہے جو اضواء، رنگ، اشکال، مقادیر، حرکات، حسن، قبیح کا ادراک کرتی ہے۔ باقی شارح نے یتلاقیان کا لفظ بولا ہے کیوں کہ اس میں اختلاف ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ وہ دو پٹھے تقاطع کرتے ہیں اور بعض کہتے ہیں کہ تقاطع نہیں کرتے بلکہ دو دال کی شکل ( ) ملتے ہیں اور پھر آگے جدا ہو جاتے ہیں۔ تو اس نے ایسا لفظ بولا جو دونوں قولوں کو شامل ہے۔ باقی یہاں بھی وہی بات ہے کہ یہ علت تامہ نہیں محض اللہ تعالیٰ کی خلق کی وجہ سے ہے اور اصل مدرک نفس ہے بصر ایک آلہ ہے۔ یہ قید ہر حاسہ میں ہوگی۔

وهى قوة مودعة فى الزائدتين الخ: سے شم کی تعریف کرتا ہے کہ دماغ کے اگلے حصہ میں دو ابھری ہوئی دو

**علی ما وضعت ھی تلك الحاسة له یعنی ان الله تعالی قد خلق کلا من تلك الحواس لادراك اشیاء مخصوصة کالسمع للاصوات والذوق للطعوم والشم للروائح لایدرك بھا ما یدرك بالحاسة الاخری واما انه ھل یجوز ذالك ففیه خلاف بین العلماء والحق الجواز لما ان ذالك بمحض خلق الله تعالیٰ من غیر تاثیر للحواس فلایمتنع ان یخلق الله عقیب صرف الباصرة ادراك الاصوات مثلا فان قیل الیست الذائقة تدرك حلاوة الشیء و حرارته معا قلنا لابل الحلاوة تدرك با لذوق والحرارة باللمس الموجود فی الفم و اللسان والخبر الصادق ای المطابق للواقع فان الخبر کلام یکون لنسبته خارج تطابقه**

اس پر جس کے لئے اس حاسہ کو وضع کیا گیا ہے، یعنی ان حواس میں سے ہر ایک کو اللہ تعالی نے اشیاءِ مخصوصہ کا ادراک کرنے کے لئے پیدا کیا ہے، جیسے کان کو آواز کے لئے، ذوق کو چکھنے کے لئے، شم کو خوشبوؤں کے لئے، ان سے ان اشیاء کا ادراک نہیں کیا جا سکتا جن اشیاء کو دیگر حواس سے ادراک کیا جاتا ہے۔ خبردار کیا یہ جائز ہے؟ تو اس میں علماء کے درمیان اختلاف ہے، اور حق قول جواز ہے کیوں کہ یہ چیز محض اللہ تعالیٰ کی تخلیق سے حواس کی تاثیر کے بغیر ہے، تو یہ ممتنع نہیں ہے کہ مثلاً اللہ تعالی دیکھنے والی قوت کے صرف کرنے کے بعد آواز کا ادراک کرنے والی قوت کو پیدا کر دے، اگر کہا جائے، کیا ذائقہ شے کی حلاوت اور حرارت کا ادراک اکٹھے نہیں کر سکتا؟ جواب یہ ہے کہ نہیں بلکہ حلاوت (مٹھاس) کا ادراک قوتِ ذوقیہ کے ساتھ ہے اور حرارت (گرمی) کا ادراک اس لمس کے ساتھ ہے جو منہ اور زبان میں موجود ہے "اور خبر صادق،، یعنی سچی خبر جو واقع کے مطابق ہو، بلاشک خبر ایک کلام ہے جس کی نسبت کا خارج ہے جس کے مطابق یہ نسبت ہوتی ہے۔

ڈوڈیاں ہیں جیسے پستانوں کی ڈوڈیاں ہوتی ہیں ان میں ایک قوۃ رکھی ہے جو خوشبو اور بدبو کا ادراک کرتی ہے کہ مثلاً کوئی خوشبودار چیز پڑی ہو تو ساتھ والی ہوا اس خوش بو سے متکیف ہو جاتی ہے پھر اسی طرح قریب والی ہوائیں جو ناک کے سوراخوں میں ہوا ہے وہ بھی خوشبودار کے ساتھ متکیف ہو کر ان ڈوڈیوں کو پہنچتی ہے تو وہ قوت خوشبو کا ادراک کرتی ہے۔

**وھی قوة منبثة فی العصب الخ**: سے ذوق کی تعریف کرتا ہے کہ زبان کے جرم پر ایک پٹھہ ہے (یعنی زبان کے ظاہری حصہ پر ایک پٹھہ ہے) اس پٹھہ میں ایک قوت رکھی ہے جب آدمی کوئی شے کھاتا ہے تو مطعوم کے باریک باریک اجزاء تھوک میں مل جاتے ہیں پھر رطوبت لعابیہ مطعوم کے ساتھ پٹھہ میں پہنچتی ہے اور وہ قوۃ اس کا ادراک کرتی ہے کہ وہ شے میٹھی ہے یا کڑوی ہے۔

**و ھی قوة منبثة فی جمیع البدن الخ** : سے لمس کی تعریف کرتا ہے کہ پورے بدن میں ایک پٹھہ ہے اس پٹھے میں ایک قوۃ ہے جو تماس اور اتصال کے وقت حرارت، برودت، رطوبۃ اور یبوست وغیرہ کا ادراک کرتی ہے۔

**قال الماتن و بکل حاسة منھا یوقف** : یاد رہے کہ یہ بکل یوقف کے متعلق ہے۔ پیچھے ماتن نے حواس خمسہ ذکر کئے اور یہ بھی بتایا کہ کون حاسہ کس کا ادراک کرتا ہے۔ اب بتاتا ہے کہ جس حاسہ کی جس کیلئے وضع ہے وہ اس کا ادراک کرے گا۔ اور غیر کا ادراک نہیں کرے گا۔ مثلاً کان کی وضع ہے کہ وہ سنے اب کان دیکھ نہیں سکتا اور آنکھ کی وضع ہے تا کہ دیکھے تو آنکھ سن نہیں سکتی۔

**و اما انه ھل یجوز الخ**: ماتن نے کہا تھا کہ جس حاسہ کی جس کے لئے وضع ہے اسی کا ادراک کرے گا۔ اب اس میں اختلاف ہے کہ آیا وہ حاسہ جس کے لئے اس کی وضع ہے مثلاً کان کی وضع سننے کے لئے غیر کا بھی ادراک کر سکتا ہے کہ نہیں؟ بعض نے کہا کہ غیر کا ادراک کرنا محال اور ممتنع ہے جس کے لئے اس کی وضع ہے اُسی کا ادراک کر سکتا ہے اور بعض نے کہا کہ حواس غیر ماوضع لہ کا بھی ادراک کر سکتے ہیں۔ اور شارح نے اپنا مختار بھی ذکر کر دیا کہ حق بات یہی ہے کہ حاسہ غیر کا ادراک بھی کر سکتا ہے مثلاً آنکھ سننے اور دیکھنے دونوں کا کام دے یا صرف سننے کا کام دے اور دیکھنے کا کام نہ دے۔

**فان قیل الیست الخ** : سے شارح ایک اعتراض ذکر کے اس کا جواب دے گا۔ اور اعتراض متن پر ہوتا ہے کہ تم نے کہا: جو حاسہ جس حس کے لئے وضع ہے اس کا ادراک کرتی ہے اور غیر کا ادراک نہیں کرتی، ہم تمھیں دکھاتے ہیں کہ ایک حاسہ دو چیزوں کا ادراک کرتا ہے مثلاً زبان پر کوئی شے رکھی جائے تو بیک وقت اس کی حرارت اور حلاوت کا علم آ جاتا ہے تو حلاوت کا ادراک ذوق کا کام ہے اور حرارت کا ادراک لمس کا کام ہے اور یہاں ذوق دو چیزوں کا ادراک کر رہی ہے حرارت کا بھی اور حلاوت کا بھی حالانکہ تم نے کہا تھا کہ حاسہ غیر ماوضع لہ کا ادراک نہیں کرتا۔ تو جواب دیا کہ یہاں حاسہ ایک نہیں بلکہ دو حاسے ہیں کیوں کہ زبان میں ایک قوت ذوق ہے اور دوسرا لمس کیوں کہ لمس پورے بدن میں ہوتا ہے اور زبان بھی بدن کا ایک حصہ ہے تو چونکہ زبان میں دونوں قوتیں جمع ہیں ذوق سے حلاوت کا ادراک اور لمس سے حرارت کا ادراک آتا ہے تو گویا کہ دونوں چیزں کا ادراک جو اک وقت آ رہا ہے وہ دو حاسوں کی وجہ سے آ رہا ہے نہ کہ ایک حاسہ کی وجہ سے۔

**قال والخبر الصادق الخ** : ماتن نے اسباب علم تین ذکر کئے تھے پہلا حواس سلیمہ دوسرا خبر صادق اور تیسرا عقل۔ حواس کی بحث ختم ہوگئی اب خبر صادق کی بحث کرتا ہے کہ یہ دو قسم ہے خبر متواتر اور خبر رسول۔

شارح نے قوله **ای المطابق للواقع** سے خبر صادق کی تعریف کر دی کہ جو واقع کے مطابق ہو۔ اب **فان الخبر** سے واقع کی تعریف کرتا ہے کہ مثلاً زید قائم ہے تو اس میں زید ہے دوسرا قائم اور تیسرا ان میں نسبت ہے (اس نسبت کا نام نسبۃ کلامی ہے) اور ایک خارج میں زید قائم (یعنی نفس الامر میں زید کھڑا ہے) تو خارج میں جو زید قائم ہے ان میں بھی مناسبت ہے تو قطع نظر کلام و نسبت کلامی کے جو خارج میں زید قائم ہے یہ واقع ہے تو اگر نسبت کلامی واقع کے مطابق ہے تو

تلك النسبة فيكون صادقا او لاتطابقه ليكون كاذبا فا لصدق والكذب على هذا من اوصاف الخبروقد يقالان بمعنى الاخبار عن الشیء على ماهو به اولا على ما هو به اى الاعلام بنسبة تامة تطابق الواقع اولا تطابقه فيكونان من صفات المخبر فمن ههنا يقع فى بعض الكتب الخبر الصادق بالوصف وفى بعضها خبر الصادق بالاضافة على نوعين احدهما الخبر المتواتر سمى بذالك لما انه لايقع دفعة بل على التعاقب والتوالى

تو وہ صادق ہوگی یا واقع کے مطابق نہ ہوگی تو یقیناً کاذب ہوگی، تو صدق وکذب اس صورت میں خبر کے اوصاف میں سے ہے، اور کبھی یہ دونوں لفظ کسی چیز سے خبر دینے کے معنی میں بولے جاتے ہیں یہ شے خواہ علی ماھو بہ ہو خواہ علی ماھو بہ نہ ہو یعنی نسبتِ تامہ خبریہ جو واقع کے مطابق ہو یا واقع کے مطابق نہ ہو اس صورت میں یہ مخبر کی صفات سے ہوں گے، اسی وجہ سے بعض کتب میں ''الخبر الصادق،، موصوف صفت کے طور پر واقع ہیں اور بعض میں ''خبر الصادق،، اضافت کے ساتھ واقع ہوئے ہیں۔ ''دو قسموں پر ہے ان میں ایک خبر متواتر ہے،، خبر کا نام متواتر رکھنے کی وجہ یہ ہے کہ یہ ایک دم سے واقع نہیں ہوتی بلکہ ایک دوسرے کے پیچھے اور پے در پے اس کا وقوع ہوتا ہے۔

صدق اور اگر واقع کے مطابق نہیں ہے تو کذب تو اس معنی کے لحاظ سے صدق اور کذب خبر کی صفتیں ہیں یعنی خبر صادق اور کاذب۔

اب شارح ایک تعریف ذکر کرتا ہے کہ جس کے لحاظ سے صدق وکذب متکلم کی صفت ہیں وہ تعریف یہ ہے کہ صدق یہ ہے کہ شے کی اس حالت سے خبر دینا کہ واقع میں شے اس حالت پر ہے۔ اور کذب یہ ہے کہ شے کی حالت سے خبر دینا کہ اس حالت پر شے واقع ہی نہیں۔ تو اس تعریف کے لحاظ سے صدق وکذب اخبار کی صفت ہیں اور اخبار متکلم کی صفت ہیں۔ (کیوں کہ اخبار متکلم کا کام ہے) لہٰذا صدق اور کذب بھی متکلم کی صفتیں ہیں۔

اعلام بنسبة تامة الخ: سے شارح نے اخبار کا معنی بتایا ہے۔

قوله فمن ههنا الخ: سے ایک اعتراض کا جواب دیا۔ اعتراض یہ ہے کہ علم کلام کی بعض کتابوں میں خبر الصادق آیا ہے اور بعض میں الخبر الصادق آیا ہے یہ تو تعارض ہے۔ جواب دیا کہ کوئی تعارض نہیں جہاں خبر الصادق بالاضافۃ کہا گیا وہ دوسری تعریف کے لحاظ سے اور جہاں الخبر الصادق بالصفۃ کہا گیا وہ پہلی تعریف کے لحاظ سے۔

قوله سمى بذلك لما انه الخ: سے شارح متواتر کی وجہ تسمیہ بیان کرتا ہے کہ متواتر کا معنی ہے کہ چیز آگے پیچھے

وهو اى الخبر الثابت على السنة قوم لايتصور تواطئهم اى لايجوز العقل توافقهم على الكذب ومصداقه وقوع العلم من غير شبهة وهو بالضرورة موجب العلم الضرورى كالعلم بالملوك الخالية فى الازمنة الماضية والبلدان النائية يحتمل العطف على الملوك و

اور وہ یعنی خبر جو ثابت ہے قوم کی زبانوں پر ان کی موافقت متصور نہیں ہے یعنی عقل ان کی موافقت کو جائز قرار نہیں دیتی ''جھوٹ پر،، اور اس کا مصداق علم کا بلاشبہ واقع ہونا ہے اور یہ بات بالضرورۃ ''علم ضروری کا موجب ہے، جیسے گزرے زمانہ کے بادشاہ اور دور دراز علاقے،، احتمال ہے کہ البلدان کا عطف الملوک پر ہو، اور

آئے (اکھٹی نہ آئے) تو خبر متواتر بھی دفعۃ واقع نہیں ہوتی بلکہ پے در پے واقع ہوتی ہے اور علی سبیل التعاقب والتوالی وارد ہوتی ہے۔

قال وهو الثابت على السنة قوم لا يتصور الخ: سے ماتن خبر متواتر کی تعریف کرتا ہے کہ خبر متواتر وہ ہے جو ایک قوم بیان کرے اور اس قوم کے افراد اتنے زیادہ ہوں کہ عقل ان کے اجتماع علی الکذب کا تصور نہ کر سکے۔

ایک اعتراض ہے اور شارح علیہ الرحمۃ نے اس کا ای لا يجوز العقل الخ سے جواب دیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ تم نے کہا ہے کہ عقل ان کے اجتماع علی الکذب کا تصور نہ کر سکے حالانکہ عقل تو محال کا تصور بھی کر سکتی ہے۔ تو ان کے اجتماع علی الکذب کا تصور کس طرح نہیں کر سکتی؟ جواب یہ ہے کہ ایک تصور تقدیر محض ہوتا ہے اور ایک تجویز عقلی ہوتا ہے۔ تو یہاں جو ہم نے کہا ہے کہ عقل ان کے اجتماع علی الکذب کا تصور نہیں کر سکتی اس کا مطلب تجویز عقلی ہے یعنی وہ اتنے زیادہ ہوں کہ عقل ان کے جھوٹ کو جائز نہ سمجھے اور جائز نہ رکھے اور جو کہتے ہیں کہ عقل محال کا تصور بھی کر سکتی ہے تو مطلب تقدیر محض ہوتا ہے (یعنی محض فرض کرنا ہوتا ہے) تو یہ ٹھیک ہے کہ عقل ان کے سب کے کذب کو فرض کر سکتی ہے لیکن ان کی کثرت کی وجہ سے ان کے کذب کو جائز نہیں سمجھتی۔ خلاصہ یہ ہے کہ عقل ان کے جھوٹ کو تصور نہیں کرتی تو باعتبار تجویز عقلی کے اور عقل جو محال کو بھی فرض کر سکتا ہے تو وہ باعتبار تقدیر محض کے ہے۔

قوله مصداقه وقوع العلم الخ: سے بتاتا ہے کہ ہمیں کیسے پتہ چلے گا کہ یہ خبر متواتر ہے تو کہتا ہے کہ جس خبر کو کافی لوگ بیان کریں اور ہمیں اس کا علم یقینی آجائے اور کسی قسم کا شبہ نہ رہے تو سمجھو کہ یہ خبر متواتر ہے۔

قال وهو بالضرورة موجب للعلم الخ: سے ماتن خبر متواتر کا حکم بیان کرتا ہے کہ خبر متواتر علم بدیہی کا فائدہ دیتی ہے اور فائدہ بھی بدیہی ہوتا ہے یعنی خبر متواتر علم بدیہی کا فائدہ دیتی ہے بدیہی طور پر (نہ نظری طور پر) ہمیں زمانہ ماضی کے بادشاہوں کا علم ہے اور بعید شہروں کا علم ہے۔

**على الازمنة، والاول اقرب وان كان ابعد فههنا امران احدهما ان المتواتر موجب للعلم وذالك بالضرورة فانا نجد من انفسنا العلم بوجود مكة وبغداد وانه ليس الابالاخبار والثانى ان العلم الحاصل به ضرورى وذالك لانه يحصل للمستدل وغيره حتى الصبيان الذين لااهتداء لهم بطريق الاكتساب وترتيب المقدمات واما خبر النصارى بقتل عيسى عليه السلام واليهود بتابيد دين موسى عليه السلام فتواتره ممنوع**

---

الازمنہ پر، پہلا زیادہ قریب ہےاورزیادہ بعید ہوتو یہاں دوکام ہیں، ایک یہ کہ متواتر علم کا موجب ہےاور یہ بالضرورۃ ہے، پھرہم اپنی طرف سے مکہ اور مدینہ کے موجود ہونے کا علم پاتے ہیں اور یہ اخبار ہی کے ساتھ ہوتا ہےاوردوسری بات یہ ہے کہ اس خبر سے جوعلم حاصل ہوتا ہے وہ ضروری ہوتا ہےاور یہ اس لئے کہ متدل وغیرہ کو حاصل ہوتا ہے حتی کہ ان بچوں کو بھی جنہیں کوئی ہدایت وغیرہ نہیں ہوتی انہیں بطور اکتساب اور مقدمات کوترتیب دے کر حاصل ہوتا ہے۔ البتہ عیسائیوں کا عیسیٰ علیہ الصلاۃ والسلام کے قتل کی خبر دینا اور یہودیوں کا دین موسیٰ علیہ الصلاۃ والسلام کے ہمیشہ رہنے کی خبر دینا (چونکہ وہ سب یا اکثر اس کے قائل ہیں اس لئے ان کی خبر متواتر ہوئی) تو اس کا تواتر ممنوع ہے۔

---

یحتمل العطف علی الملوك الخ: سے شارح بتاتا ہے کہ والبلدان کے عطف میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ اس کا عطف ملوک پر ہو۔ دوسرا یہ کہ اس کا عطف الازمنہ پر ہوتو شارح کہتا ہے کہ اول اقرب ہے ثانی سے کیوں کہ اگر بلدان کا ملوک پر عطف ڈالیں تو علم دو ہوں گے ملوک کا بھی اور بلدان کا بھی اور دوسرے عطف کے لحاظ سے علم صرف ایک ہوگا یعنی ملوک کا کیوں کہ معنی ہوگا کہ مثل ان ملوک کے علم کی جوگزرچکے ہیں ازمنہ ماضیہ میں اور وہ ملوک گزرنے والے ہیں بلدان نائیہ میں تو پہلا احتمال اقرب ہے اگرچہ لفظا ابعد ہے۔

قولہ فههنا امران احد هما الخ: اس سے پہلے ماتن نے خبر متواتر کا حکم بیان کیا تھا کہ وہ علم بدیہی کا فائدہ دیتی ہےاوردوسرا یہ کہ وہ فائدہ بھی بداھۃ دیتی ہے تو شارح ان دونوں دعوں پر دلیل دے گا تو پہلے دلیل دیتا ہے کہ خبر متواتر جو بالبداھۃ فائدہ دیتی ہے وہ اس طرح کہ جب ہم تھوڑی سی توجہ والتفات کرتے ہیں تو ہمیں مکہ شریف، مدینہ شریف اور بغداد شریف کا علم آجاتا ہے تو اگر خبر متواتر بداھۃ فائدہ نہ دیتی تو ہمیں معمولی سی توجہ سے ان کا علم نہ آتا اور ہمیں ان کا علم اخبار سے ہی آیا ہے تو بالضرورۃ والا دعوی ثابت ہوگیا۔ والثانی سے اس بات پر دلیل دیتا ہے کہ خبر متواتر علم بدیہی کا موجب ہے۔ دلیل یہ ہے کہ اگر خبر متواتر سے حاصل ہونے والا علم نظری ہوتا تو صرف متدل کو حاصل ہوتا حالانکہ اس سے اُن کو بھی علم حاصل ہوتا ہے جن میں استدلال کی قدرت نہیں (یعنی صغری کبری وترتیب مقدمات) مثلا بچے جن کو نہ تو

**فان قيل خبر كل واحد لايفيد الاالظن وضم الظن الى الظن لايوجب اليقين وايضا جواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب المجموع لانه نفس الأحاد قلنا ربما يكون مع الاجتماع ما لايكون مع الانفراد كقوة الحبل المؤلف من الشعرات**

---

اگر کہا جائے ہرایک کی خبر فائدہ نہیں دیتی مگر ظن ہی کا، اور ظن کو ظن سے ملانا یقین کو واجب نہیں کرتا نیز ہرایک کے جھوٹ کا جواز سب کے جھوٹ کے جواز کو واجب کرتا ہے، کیوں کہ وہ خود خبر واحد ہیں، ہم کہیں گے، کبھی اجتماع کے ساتھ وہ ہوتا ہے جو منفرد ہونے سے نہیں ہوتا جیسے: اُس رسی کی طاقت جو بالوں سے بٹی ہوئی ہو۔ پھر اگر اعتراض ہو کہ ضروریات میں

---

اکتساب پر قدرت حاصل ہے اور نہ ترتیب مقدمات پر تو معلوم ہوا کہ خبر متواتر علم بدیہی کا فائدہ دیتی ہے۔

قولہ واما خبر النصاری لقتل الخ: سے شارح ایک اعتراض کا جواب دیتا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ تم نے کہا ہے: خبر متواتر علم بدیہی کی مفید ہےاور فائدہ بھی بداھۃ کا دیتی ہے ہم تمہیں دکھاتے ہیں کہ خبر متواتر ہے لیکن فائدہ بداھۃ نہیں دیتی جس طرح کہ نصاری کی خبر قتل عیسی علیہ السلام کے بارے میں اور یہود کی خبر کہ موسی علیہ السلام کا دین قیامت تک رہے گا تو یہ خبریں اتنے لوگوں نے بیان کیں کہ عقل ان کے اجتماع علی الکذب کا تصور نہیں کر سکتی، دیکھو خبر متواتر ہے لیکن فائدہ بداھۃ نہیں دیا۔ تو اس کا جواب دیا کہ یہ خبر متواتر ہے ہی نہیں کیوں کہ خبر متواتر کیلئے ضروری ہے کہ ہر زمانے میں تواتر رہا ہو (یعنی جتنے لوگ اس زمانہ میں بیان کرنے والے تھے جس کی نسبت خبت متواتر بنی ہے اتنے ہی لوگ ہر زمانہ میں ہوں) اور عقل اجتماع علی الکذب کا تصور کثرت کی وجہ سے نہ کر سکے تو خبر متواتر کی تعریف یہ ہوئی کہ ایک خبر کو ہر زمانہ میں اتنے کثیر لوگ بیان کریں کہ ان کی کثرت کی وجہ سے عقل ان کے اجتماع علی الکذب کو جائز نہ مانے۔ تو اب یہود و نصاری کی یہ دونوں خبریں متواتر نہ ہوں گی۔ نصاری کی تو اس لئے کہ ان کا تواتر ہر زمانے میں نہ رہا کیوں کہ ان کے بقول جب عیسی علیہ السلام کو قتل کیا جارہا تھا اس وقت نصاری نہ تھے ورنہ مطلب یہ ہوگا کہ نصاری اپنے نبی کے قتل کو دیکھ رہے تھے لہذا تواتر نہ رہا۔ اسی طرح یہود کی خبر میں بھی تواتر نہیں کیوں کہ بخت نصر کے زمانہ میں سب یہودیوں کو قتل کیا گیا تھا شاید دو تین باقی رہ گئے تھے تو اب کثرت نہ رہی (اور خبر متواتر میں شرط تھی کہ کثرت کی وجہ سے عقل اجتماع علی الکذب کو جائز نہ مانے لہذا خبر متواتر نہ رہی۔

قولہ فان قیل خبر کل الخ: متن پر ایک اعتراض ہوا شارح کی طرف سے جواب۔ اعتراض یہ ہے کہ خبر متواتر موجب للعلم ہےاور علم متکلمین کے نزدیک یقین کا نام ہےاور خبر متواتر سے یقین حاصل نہیں ہوتا ہے کیوں کہ ہر آدمی کی خبر ظنی ہے تو ظن کو ظن کے ساتھ ملایا تو ظن ہی ہوتا ہے یقین نہیں آیا اسی طرح ہر ایک خبر میں کذب کا احتمال ہے۔ (کیوں کہ عقل ایک کو کاذب کہہ سکتی ہے) تو کذب کو کذب سے ملایا تو بھی کذب حاصل ہوتا ہے نہ کہ یقین تو خبر متواتر مفید للعلم کس طرح ہوئی۔ (تو خلاصہ اعتراض کا یہ نکلا کہ احاد اور مجموع عین ہیں تو جو حکم احاد کا ہوگا وہی حکم مجموع کا ہوگا) تو

فان قیل الضروریات لایقع فیھا التفاوت والاختلاف ونحن نجد العلم بکون الواحد نصف الاثنین اقوی من العلم بوجود اسکندر والمتواتر قد انکرت افادته العلم جماعة من العقلاء کالسمنیة و البراھمة

---

تفاوت اور اختلاف واقع نہیں ہوتا اور ہم واحد کے دو کا نصف ہونے کے علم کو اسکندر کے وجود کے علم سے زیادہ قوی پاتے ہیں، اور متواتر علم کا فائدہ دے عقلاء کی ایک جماعت نے اس کا انکار کیا ہے، جیسے سمنیہ اور براہمہ ہیں۔

---

جواب دیا کہ تمھارا یہ کہنا غلط ہے کہ جو حکم احاد کا وہی حکم مجموع کا ہوتا ہے دیکھو رسی کئی بالوں سے بنائی جاتی ہے ایک بال کو آدمی توڑ سکتا ہے لیکن رسی کو نہیں توڑ سکتا اسی طرح کل واحد کی خبریں کذب کا احتمال رکھتی ہیں لیکن رسی کی طرح مجموع سے یقین وعلم حاصل ہو جائے گا۔

قولہ فان قیل الضروریات لا تقع الخ : سے ایک اور اعتراض ذکر کر کے جواب دے گا اعتراض یہ ہے کہ تم نے کہا ہے کہ خبر متواتر علم بدیہی کی موجب ہے۔ جواب یہ ہے کہ بدیھیات میں تفاوت نہیں ہوتا یعنی سب بدیھیات کے ساتھ جزم ایک قسم کا ہوتا ہے جزم میں تفاوت نہیں ہوتا حالانکہ ہم بعض ایسے بدیھیات تم کو دکھاتے ہیں جن میں تفاوت ہوتا ہے الواحد نصف الاثنین بھی بدیہی ہے اور علم بوجود سکندر جو کہ ایک بادشاہ گزرا ہے بھی بدیہی ہے لیکن پہلے کے ساتھ علم بنسبت دوسرے کے زیادہ قوی ہے تو بدیھیات میں تفاوت پایا گیا اور دوسرا یہ کہ بدیھیات میں اختلاف نہیں ہوتا حالانکہ خبر متواتر کے مفید ہونے میں بعض جماعتوں نے اختلاف کیا ہے اور تم نے تو کہا ہے کہ خبر متواتر سے علم بدیہی آتا ہے اگر علم بدیہی آتا تو اس میں اختلاف نہ ہوتا۔ اس کا شارح علیہ الرحمۃ نے جواب دیا کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ بدیھات میں اختلاف نہیں ہوتے بلکہ بدیہی میں اختلاف بھی ہوتا ہے اور تفاوت بھی۔

قولہ قد یتفاوت انواع الضروری الخ : سے بتاتا ہے کہ انواع ضروری میں تفاوت ہوتا ہے تو کہتا ہے کہ بدیھیات کے انواع میں تفاوت عادت والف سے آتا ہے (الف اور عادت کا ایک مطلب ہے) کہ ایک آدمی کی عادت ایک شے میں زیادہ ہے اور دوسرے کی عادت تھوڑی ہے تو چونکہ عادت میں تفاوت ہے تو بدیہی میں تفاوت آجائے گا۔ اسی طرح ممارست یعنی تجربہ کے تفاوت سے بھی بدیہی میں تفاوت آتا ہے کہ ایک آدمی کا ایک شے کے ساتھ تجربہ زیادہ ہے اور دوسرے کو کم ہے یا اسی طرح ایک کے دل میں بات زیادہ کھٹکتی ہے اور دوسرے کے دل میں زیادہ نہیں کھٹکتی تو چونکہ اخبار بالبال میں تفاوت ہو تو ضروریات میں بھی تفاوت آجاتا ہے اسی طرح کبھی نسبت بدیہی ہوتی ہے لیکن اطراف یعنی موضوع ومحمول میں تفاوت ہوتا ہے کہ موضوع اور محمول کبھی بدیہی ہوتے اور کبھی نظری تو موضوع ومحمول کے تفاوت سے نسبت (جو کہ بدیہی ہے) میں تفاوت آجاتا ہے۔

قلنا ھذا ممنوع بل قد یتفاوت انواع الضروری بواسطة التفاوت فی الالف العادة والممارسة والاخطار بالبال وتصورات اطراف الاحکام وقد یختلف فیه مکابرة وعنادا کالسوفسطائیة فی جمیع الضروریات و النوع الثانی خبر الرسول المؤید ای الثابت رسالته بالمعجزة والرسول انسان بعثه الله تعالی الی الخلق لتبلیغ الاحکام وقد یشترط فیه الکتاب بخلاف النبی فانه اعم والمعجزة امر خارق للعادة قصد به اظھار صدق من ادعی انه رسول الله تعالی

---

ہم نے کہا: یہ ممنوع ہے بلکہ کبھی ضروری کی انواع تفاوت کے واسطہ سے الفت، عادت، تجربہ اور دل کے خطروں اور احکام کے اطراف کے تصورات کے مختلف ہونے کی وجہ سے مختلف ہوتے ہیں اور کبھی مکابرہ اور عناد کی وجہ سے مختلف ہوتے ہیں جیسے: تمام ضروری چیزوں میں سوفسطائیہ کا مذہب ہے۔ ''اور دوسری نوع خبر رسول ہے جس کی تائید ہوتی ہے،، یعنی جس کی رسالت ثابت ہوتی ہے ''معجزہ کے ساتھ،، اور رسول وہ انسان ہے جسے اللہ تعالی مخلوق کی طرف احکام کی تبلیغ کے لئے بھیجتا ہے، اور کبھی اس میں کتاب کی شرط لگائی جاتی ہے، بخلاف نبی کے کہ وہ اعم ہے اور معجزہ عادت کو توڑنے والا ایک امر ہوتا ہے جس کے ساتھ اس شخصیت کی سچائی کا اظہار مقصود ہوتا ہے جس نے دعوی کیا ہو کہ وہ اللہ تعالیٰ کا رسول ہے۔

---

وقد یختلف فیه مکابرة الخ : سے بتاتا ہے کہ بدیہی میں اختلاف بھی ہوتا ہے لیکن بدیہی میں اختلاف مناظرہ میں نہیں ہوتا مکابرۃً وعنادا ہوتا ہے۔ جیسے سوفسطائیہ جمیع ضروریات کا انکار کرتے ہیں تو اس کا مطلب یہ نہیں کہ جہاں میں کوئی بھی بدیہی نہیں تو سوفسطائیہ کا اختلاف انکار بھی عنادا ہے تو اسی طرح سمنیہ اور براھمہ کا متواتر کے مفید للعلم ہونے سے انکار کرنا عنادا اور مکابرۃ ہے اور یہ اختلاف ہوتا رہتا ہے ہاں بدیہی میں مناظرہ نہیں ہو سکتا۔ باقی سمنیہ اور براہمہ ہندوستان میں دو فرقے ہیں سمنیہ وہ ہیں جو سومنات کو ماننے والے ہیں اور براھمہ وہ ہیں جو برھمن کو ماننے والے ہیں۔ باقی مکابرۃ ایسا جھگڑا کرنا ہے جس سے مقصد احقاق حق نہ ہو بلکہ اپنی شان علمی کا اظہار یا خصم کو الزام دینا مقصود ہو اور عناد کہتے ہیں کہ اس لئے جھگڑا کرنا اور بات کو نہ ماننا کہ میرا خصم جو اس بات کو مانتا ہے۔

قال الثانی خبر الرسول المؤید الخ : خبر صادق کی دو قسمیں تھیں ایک خبر متواتر اور دوسری خبر رسول اب ماتن کہتا ہے کہ دوسری قسم خبر رسول ہے اور ایسا رسول جو مؤید یعنی تائید کیا گیا ہے معجزہ کے ساتھ، اس جگہ وہم تھا کہ شاید رسول کی ذات معجزہ کے ساتھ مؤید ہے حالانکہ رسول کی ذات تائید معجزہ کی طرف محتاج نہیں وہ تو دیکھنے سے ہی معلوم ہو جاتی ہے تو شارح نے قولہ ای الثابت رسالته الخ سے ازالہ کر دیا کہ رسول کی ذات مراد نہیں بلکہ رسول کی رسالت مراد ہے یعنی اس

وهو ای خبر الرسول یوجب العلم الاستدلالی ای الحاصل بالاستدلال ای النظر فی الدلیل وهو الذی یمکن التوصل بصحیح النظر فیه الی العلم بمطلوب خبری وقیل قول مؤلف من قضایا یستلزم لذاته قولاآخر فعلی الاول الدلیل علی وجود الصانع هو العالم وعلی الثانی قولنا العالم حادث و کل حادث فله صانع

”اور وہ،، یعنی خبر ”رسول علم استدلالی،، (یعنی وہ علم جو استدلال یعنی دلیل میں نظر کرنے سے حاصل ہو) ”کو واجب وثابت کرتی ہے،، اور یہ ہے وہ جس میں نظرِ صحیح کر کے مطلوبِ خبری کے علم تک پہنچا جا سکتا ہے، اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ نظر کا معنی وہ قول جو قضیوں سے مرکب ہو ذاتی طور پر ایک دوسرے قول کو لازم ہو تو پہلی صورت میں صانع کے وجود پر دلیل عالم ہے اور دوسری صورت میں ہمارا کہنا: العالم حادث اور کل حادث فلہ صانع ہے (یعنی عالم حادث ہے اور ہر حادث کے لئے ایک صانع ہوتا ہے)

کی رسالت معجزہ کے ساتھ مؤید ہے۔

متن میں الرسول کا لفظ تھا شارح قوله الرسول انسان الخ سے رسول کی تعریف کرتا ہے کہ رسول وہ انسان ہے جس کو اللہ تعالیٰ مخلوق کی طرف تبلیغ احکام کیلئے بھیجے۔ تو چونکہ اس نے آگے نبی اور رسول میں فرق کرنا تھا اس لئے کہتا ہے کہ بعض لوگوں نے رسول کیلئے کتاب کی شرط لگائی ہے تو اب نبی رسول سے عام ہوا۔ رسول جس کے پاس کتاب ہو اور نبی جس کے پاس کتاب ہو یا نہ ہو۔

متن میں چونکہ معجزہ کا لفظ بھی تھا اس لئے معجزہ کی تعریف کرتا ہے کہ معجزہ وہ امر ہے جو خلاف عادت ہو اور اس سے مقصود یہ ہوتا ہے کہ جو شخص رسول اللہ ہونے کا دعوی کرتا ہے اس کے صدق کا اظہار کیا جائے۔

قوله ای الحاصل الخ: ماتن نے خبر رسول کا حکم بیان کیا تھا کہ وہ علم استدالی کی موجب ہوتی ہے یعنی علم کی مفید ہوتی ہے اور علم بھی نظری ہوتا ہے اب شارح علم استدالی کا معنی کرتا ہے، جو استدلال کے ساتھ حاصل ہو اور استدلال کا معنی کر دیا نظر فی الدلیل تو مطلب یہ ہے کہ نظر فی الدلیل سے جو علم آئے وہ علم استدلالی ہے متن العلم الاستدلالی تھا اس میں دلیل آجاتی ہے اس لئے شارح قوله الذی یمکن التوصل بصحیح الخ سے دلیل کی تعریف کرتا ہے۔ دلیل کی ایک تعریف علم کلام والوں کی کرے گا اور ایک منطق والوں کی کرے گا۔

تو علماء کلام نے دلیل کی تعریف یہ کہ ہے کہ وہ شے ہے کہ اگر اس میں نظر صحیح کی جائے تو مطلوب خبری کا علم آسکے باقی نظر صحیح کا معنی یہ ہے کہ دلیل (شے وامر) کے موضوع ومحمول کو تلاش کیا جائے اور ملایا جائے۔

واماقولهم الدلیل هو الذی یلزم من العلم به العلم بشیء آخر فبالثانی اوفق واما کونه موجبا للعلم فللقطع بان من اظهر الله تعالی المعجزة علی یده تصدیقا له فی دعوی الرسالة کان صادقا فیما اتی به من الاحکام واذا کان صادقا یقع العلم بمضمونها قطعا و اما انه استدلالی فلتوقفه علی الاستدلال واستحضار انه خبر من ثبت رسالته بالمعجزات و کل خبر هذا شانه فهو صادق ومضمونه واقع

البتہ ان کا کہنا کہ دلیل وہ ہے جس کے علم سے ایک دوسری شے کا علم لازم آئے تو دوسرے سے زیادہ موافق ہے اور اس کا موجب للعلم ہونا اس وجہ سے ہے کہ یہ بات قطعی ہے کہ جس کے ہاتھ اللہ تعالیٰ معجزہ کو ظاہر فرماتا ہے رسالت کے دعوی میں اس کی تصدیق کے لئے ہوتا ہے، وہ شخصیت جو احکام لے کر آئے اس میں سچی ہوتی ہے، تو جب وہ سچی شخصیت ہے تو اس کی رسالت کے مضمون کا علم قطعی ہی ہوگا۔ البتہ اس کا استدلالی ہونا اس لئے ہے کہ یہ استدلال اور اس بات کو حاضر کرنے پر موقوف ہے کہ یہ اس کی خبر ہے جس کی رسالت معجزہ سے ثابت ہو چکی ہے، اور ہر وہ خبر جس کی یہ شان وحالت ہو وہ سچی ہوتی ہے اور اس کا مضمون واقع ہوتا ہے۔

اور مناطقہ نے دلیل کی تعریف کی ہے کہ وہ قول جو مرکب ہو قضایا سے اور اس قول کی ذات ایک دوسرے قول کو مستلزم ہو۔ یہ دونوں تعریفیں مفہوم کے لحاظ سے تو ایک ہیں اس لئے شارح قوله فعلی الاول الدلیل علی الخ سے دونوں میں مصداق کے لحاظ سے فرق بیان کرتا ہے کہ وجود صانع پر دلیل دونوں (علماء کلام ومناطقہ) ایک طریقہ سے دیں گے۔ کہ العالم حادث وکل حادث فله صانع۔ لیکن علماء کلام کے نزدیک دلیل العالم ہے یعنی حد اصغر کیوں کہ ان کے نزدیک دلیل کہتے ہیں کہ اس میں نظر صحیح کی جائے الخ تو عالم میں ہم نے نظر صحیح کی کہ اس کا محمول تلاش کیا تو ہمیں حادث مل گیا پھر ہم حادث کو موضوع بنا کر اس کا محمول تلاش کیا اور ہمیں پھر مطلوب خبری یعنی العالم فله صانع حاصل ہو گیا۔ تو دلیل مجموعہ نہیں بلکہ صرف حد اصغر یعنی العالم ہے کیوں کہ نظر صحیح اور ہے اور جس میں نظر صحیح کریں گے وہ اور چیز ہے۔ جس میں ہم نے نظر صحیح کی وہ العالم ہے اور نظر صحیح وہ حادث وغیرہ ہے جو ہم نے العالم کیلئے تلاش کئے۔ بخلاف مناطقہ کے کہ ان کے نزدیک دلیل مجموعہ کا نام ہے تو مصداق کے لحاظ سے فرق آگیا۔

قوله واما قولهم الدلیل هو الذی یلزم من الخ سے ایک اعتراض کا جواب دیا۔ اعتراض یہ ہے کہ دلیل کی تم نے دو تعریفیں کی ہیں حالانکہ ایک تیسری تعریف بھی ہے یعنی دلیل وہ ہے کہ اس کے علم سے ایک شے کا علم لازم آجائے۔ جواب دیا کہ یہ تعریف منطقیوں کے نزدیک ہے جو دوسری تعریف میں داخل ہے۔

**والعلم الثابت به ای بخبر الرسول یضاهی ای یشابه العلم الثابت بالضرورة کالمحسوسات والبدیهیات والمتواترات فی التیقن ای عدم احتمال النقیض والثبات ای عدم احتمال الزوال بتشکیك المشکك فهوعلم بمعنی الاعتقاد المطابق الجازم الثابت والا لکان جهلا او ظنا او تقلیدا فان قیل هذا انما یکون فی التواتر فقط فیرجع الی القسم الاول**

---

’’اور وہ علم جو اس سے ثابت ہوتا ہے،، یعنی خبر رسول سے ’’وہ مشابہ ہوتی،، ہے یعنی علم کے مشابہ ہوتا ہے ’’جو ضرورت کے ساتھ ثابت،، ہوتا ہے۔ جیسے محسوس کی جانے والی اشیاء، بدیہیات اور متواترات ’’یقین ہونے میں،، یعنی نقیض کا احتمال نہ ہونے میں ’’اور ثبات،، یعنی زوال کا عدمِ احتمال مشکک کے شک ڈالنے کی وجہ سے، یہ ثبات اعتقاد مطابق جازم ثابت کے معنی میں علم ہے ورنہ وہ جہالت یا ظن یا تقلید ہوگا، پھر اگر اعتراض ہو کہ یہ بات تو صرف تواتر میں ہوتی ہے، تو وہ قسم اول کی طرف لوٹ جائی گی۔

---

**قوله واما کونه موجبا للعلم الخ :** ماتن نے خبر رسول کا حکم بیان کیا تھا کہ وہ علم کا موجب ہے اور علم بھی نظری تو گویا اس نے دو دعوے کئے ایک یہ کہ خبر رسول علم کی موجب ہے اور دوسرا یہ کہ علم استدالی کی موجب ہے تو شارح دونوں پر دلیل دیتا ہے۔ اس بات پر دلیل کہ خبر رسول سے علم آتا ہے یہ ہے کہ رسول کے لئے معجزہ ضروری ہے (کمامر) تو جس شخص کے ہاتھ پر اللہ تعالی معجزہ اس لئے ظاہر کرتا ہے تاکہ اس کے دعوئ رسالت کی تصدیق ہو جائے تو ظاہر ہے وہ آدمی صادق ہوگا۔ اور صادق آدمی جب کسی شے کی خبر دے تو اس کا علم آجاتا ہے۔ (علم بمعنی یقین)۔

**واما انه استدلالی الخ :** سے اس بات پر دلیل ہے کہ خبر رسول سے علم نظری آتا ہے نہ کہ بدیہی۔ تو دلیل دیتا ہے کہ خبر رسول سے جو علم آتا ہے وہ استدلال و نظر سے آتا ہے یعنی صغری کبری دونوں سے آتا ہے کہ هذا خبر من ثبت رسالته بالمعجزات یہ صغری ہے۔ و کل خبر هذا شانه فهو صادق یہ کبری ہے تو نتیجہ آئے گا فهو صادق۔

**قال والعلم الثابت به یضاهی العلم الخ :** پہلے ماتن نے کہا تھا کہ خبر رسول علم استدلالی کی مفید ہے اب کہتا ہے کہ خبر رسول سے جو علم حاصل ہوتا ہے وہ پکا ہوتا ہے۔ تو کہتا ہے کہ جو علم خبر رسول سے ثابت ہوتا ہے وہ علم ضروری کے مشابہ ہوتا ہے آگے بتائے گا کہ جس چیز میں مشابہت ہوتا ہے۔ باقی ماتن نے بالضرورة کہا تھا تو ضروری کا معنی ہے جو نظر و فکر سے حاصل نہ ہو۔ ضروری کا معنی بدیہی ہوتا۔ پھر شارح نے علم ضروری کی مثال دی کہ جیسے محسوسات، بدیھیات اور متواترات کا علم یہ سب علم ضروری ہے۔

**فی التیقن والثبات :** یعنی خبر رسول کا علم ضروری کے مشابہ ہوتا ہے تیقن اور ثبات میں۔ تیقن کا معنی ہے جو نقیض کا

**قلنا الکلام فیما علم انه خبر الرسول سمع من فیه او تواتر عنه ذالك او بغیر ذالك ان امکن واما خبر الواحد فانما لم یقدر العلم لعروض الشبهة فی کونه خبر الرسول**

---

ہم نے کہا: کلام اس میں ہے جسے جانا گیا کہ وہ خبر رسول ہے وہ خبر رسول کے منہ مبارک سے سنی گئی یا وہ آپ سے متواتر ہے یا اس کے علاوہ کسی طور پر اگر ممکن ہو البتہ خبر واحد بلاشک علم کا فائدہ نہیں دیتی کیوں کہ اس کے خبر رسول ہونے میں شبہ عارض ہو گیا ہے۔

---

احتمال نہ رکھے۔ اور ثابت کا معنی ہے کہ تشکیک مشکک سے زوال کا احتمال نہ رکھے۔

**قوله فهو علم بمعنی الاعتقاد المطابق الخ :** سے اعتراض کا جواب دیا کہ۔ اعتراض یہ تھا کہ ماتن کا اس تشبیہ سے مقصد کیا ہے تو جواب دیا کہ تشبیہ دے کر یہ بات بتادی کہ جو علم خبر رسول سے حاصل ہوتا ہے وہ بمعنی اعتقاد مطابق جازم ثابت ہے۔ یعنی خبر رسول سے حاصل ہونے والا علم پکا ہوتا ہے۔

اب ہر قید کا فائدہ ذکر کرتا ہے کہ مطابق کی قید سے جہل نکل گیا اور جازم کی قید سے ظن اور ثابت سے تقلید نکل گئی۔ مطلب یہ ہوا کہ خبر رسول سے حاصل ہونے والا علم نہ جہل ہے نہ ظن ہے اور نہ تقلید ہے۔

**قوله فان قیل هذا انما یکون الخ :** سے شارح ایک اعتراض ذکر کر کے اس کا جواب دے گا۔ اعتراض یہ ہے کہ تم نے کہا ہے کہ خبر رسول سے علم یقینی آتا ہے حالانکہ علم یقینی تو صرف خبر متواتر سے آتا ہے تو خبر رسول خبر متواتر کی طرف راجع ہوگی اور خبر صادق کا خبر متواتر میں حصر ہو گیا۔ اور دوسرا یہ کہ خبر واحد بھی تو خبر رسول ہے لیکن وہ ظن ہے یقین نہیں۔ جواب دیا کہ ہماری مراد کلام مطلق ہے اور خبر رسول کلام مطلق نہیں ہے۔ (یعنی یہ جو ہم نے کہا ہے کہ خبر صادق دو قسم ہے خبر متواتر اور خبر رسول اور خبر رسول سے علم یقینی آتا ہے اور سبب علم بنتی ہے) بلکہ اس کے خبر رسول ہونے کا یقین ہے کہ یہ خبر رسول ہے۔ اس کا یقین آنا کہ یہ خبر رسول ہے اس کی کئی صورتیں ہیں۔ ایک یہ کہ ہمیں تواتر سے معلوم ہے کہ یہ خبر رسول ہے تو پھر تواتر کی وجہ سے ہمیں یقین آجائے گا کہ یہ خبر رسول ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ کسی نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے خبر سنی تو اس سے یقین آئے گا کہ یہ خبر رسول ہے۔ اس کے علاوہ اور طرق بھی ہیں۔ مثلا کشف، الہام کے ذریعے سے معلوم ہونا یہ خبر رسول ہے جیسے اولیاء کرام ہوتے ہیں کہ اگر وہ واقعی حدیث ہو اور ان کے سامنے پڑھی جائے تو وہ اپنے اندر نور محسوس کرتے ہیں اور جان لیتے ہیں کہ یہ خبر رسول ہے اور اگر وہ حدیث نہ ہو اور پڑھی جائے تو وہ نورانیت محسوس نہیں کرتے اور جان لیتے ہیں کہ یہ خبر رسول نہیں ہے۔ اسی طرح ایک بلیغ بلاغت کلام سے جان لیتا ہے کہ یہ کلام بلیغ اللہ کے رسول کا ہی ہو سکتا ہے کسی اور کا نہیں ہو سکتا پھر تمہارا یہ کہنا غلط ہے کہ خبر متواتر سے ہی علم یقینی آتا ہے اور کسی سے نہیں آتا ہے اور خبر صادق کا حصر متواتر میں صرف نہ ہو

**فان قیل فاذا کان متواترا او مسموعا من فی رسول الله صلی الله علیه وسلم کان العلم الحاصل به ضروریا کما هو حکم سائر المتواترات والحسیات لا استدلالیا قلنا العلم الضروری فی المتواتر هو العلم بکونه خبر الرسول علیه السلام لان هذا المعنی هو الذی تواتر الاخبار به و فی المسموع من فی رسول الله**

---

اگر کہا جائے: کہ جب خبر متواتر ہو یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے منہ مبارک سے سنی گئی ہو تو اس سے حاصل ہونے والا علم ضروری ہوتا ہے جیسا کہ باقی متواترات اور حسیات کا حکم ہے، استدلالی نہیں ہوتا۔ ہم کہتے ہیں: متواتر میں علم ضروری وہ اس کا خبر رسول صلی اللہ علیہ وسلم ہونے کا علم ہے کیوں کہ یہ معنی وہ ہے جس کے ساتھ اخبار متواتر ہوتی ہیں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے منہ سے سنی ہوئی میں الفاظ کا ادراک ہوتا ہے۔

---

گا۔ کیوں کہ وہ خبر رسول جو کسی نے خود حضور ﷺ کے منہ مبارک سے سنی وہ متواتر کب ہے تو پھر خبر صادق دو ہوئیں خبر متواتر اور خبر رسول۔

تیسری صورت (مثلاً الہام وغیرہ) تو چونکہ وہ قلیل اور غیر یقینی تھی اس لئے تیسری قسم خبر صادق کی نہ بنائی۔ خبر واحد والا خدشہ باقی تھا کہ اس سے ظنی علم آتا ہے تو جواب دیا کہ اس سے علم ظنی اس لئے نہیں آتا کہ یہ خبر رسول ہے بلکہ اس لئے آتا ہے کہ یہ خبر واحد ہے اور شک ہوتا ہے کہ یہ خبر رسول ہے یا نہیں شاید اس نے جھوٹ بولا ہے یا سہوا، نسیانا اس کو خبر رسول کہہ دیا تو ظن خبر رسول کی وجہ سے نہیں آرہا اور ہمارا کلام تو خبر رسول میں ہے اور یہ خبر رسول ہے ہی نہیں۔ ہاں اس شخص کیلئے اس خبر کا علم یقینی ہوگا جس نے خود حضور نبی کریم ﷺ سے سنا ہو۔ کیوں کہ اس کے لئے حضور ﷺ کی بات اسی طرح حجت و قطعی ہے جس طرح قرآن پاک حجت ہے لہذا خبر واحد سے علم یقینی نہ آئے تو کوئی حرج نہیں کیوں کہ وہ ظن راوی کی وجہ سے آرہا ہے (کہ شاید جھوٹ بول رہا ہو یا مغالطہ ہو) ورنہ ہمیں معلوم ہو جائے کہ یہ خبر رسول ہے تو پھر علم یقینی آئے گا۔

اس بحث کے متعلق شیعہ کا اعتراض ہے اس کا ہم جواب دیں گے۔ ان کا اعتراض یہ ہے کہ قرآن پاک میں ہے: یوصیکم الله فی اولادکم للذکر مثل حظ الانثیین۔ تو یہ آیت قطعی ہے اور عام ہے نبی و امتی سب کیلئے ایک حکم رکھتی ہے اور ایک خبر واحد ہے جو وراثت کی نفی کرتی ہے کہ نحن معشر الانبیاء لا نرث ولا نورث یعنی ہم انبیاء نہ کسی کے وارث ہوتے ہیں اور نہ ہی کوئی ہمارا وارث بنتا ہے تو یہ خبر واحد سے نص قطعی کی تخصیص نہیں کر سکتی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت صدیق اکبر رضی اللہ تعالی عنہ نے یہ حدیث خود نبی کریم ﷺ کی مبارک زبان سے سنی ہے ان کے لئے یہ حدیث حجت ہے اور قطعیت کا حکم رکھتی ہے تو قطعی کے ساتھ قطعی کی تخصیص ہوئی نہ کہ ظنی کے ساتھ قطعی کی تخصیص ہوئی ہاں ہمارے لئے یہ خبر واحد ہے۔

**هو ادراك الالفاظ و کونها کلام الرسول صلی الله علیه وسلم والاستدلالی هو العلم بمضمونه وثبوت مدلوله مثلا قوله علیه السلام البینة علی المدعی والیمین علی من انکر علم بالتواتر انه خبر الرسول وهو ضروری ثم علم من انه یجب ان تکون البینة علی المدعی وهو استدلالی فان قیل الخبر الصادق المفید للعلم لاینحصر فی النوعین بل قد یکون خبر الله تعالی**

---

اور اس کے کلام رسول ہونے کا ادراک ہے۔ اور استدلالی اس کے مضمون اور اس کے مدلول کے ثبوت کا علم ہے۔ مثلاً نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وبارک وسلم کا ارشاد مبارک ہے: گواہ مدعی کے ذمہ ہے کہ پیش کرے، اور قسم اس پر ہے جو دعوی کا منکر ہو۔ یہ بات تواتر سے معلوم ہے کہ یہ خبر رسول ہے، اور یہ ضروری ہے، پھر اس سے کہ گواہ مدعی پر ہے معلوم ہوا کہ وہ استدلالی ہے، پھر اگر اعتراض ہو کہ خبر صادق مفید علم دو قسموں میں منحصر نہیں ہے بلکہ کبھی خبر اللہ تعالی کی

---

ان امکن: کا مطلب یہ ہے کہ باقی طرق جو ممکن ہیں جیسے الہام وغیرہ۔

قولہ فان قیل فاذا کان متواترا الخ: سے ایک اور اعتراض نقل کر کے جواب دیتا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ مفید ہے اور خبر رسول دو طرح کی ہے ایک وہ کہ متواتر ہے اور دوسری وہ کہ کسی نے خود حضور علیہ السلام کے منہ مبارک سے سنی ہے اور خبر متواتر سے تو علم بدیہی آتا ہے اور جس شخص نے خبر کو آپ کی زبان مبارک سے سنا تو اس کا علم حواس سے آیا ہے اور جو چیز حواس سے معلوم ہو اس کا علم بدیہی ہوتا ہے تو خبر رسول بدیہی کی مفید ہوئی۔ جواب دیا کہ تم نے ایک فرق کو نہیں سمجھا ہے وہ یہ کہ ایک الفاظ ہیں اور دوسرے معانی اور ایک ان کا علم ہے تو الفاظ کا علم بدیہی ہے اور معانی کا علم نظری ہوتا ہے اور تم نے ان دونوں میں فرق نہ کیا جیسے حضور ﷺ کی حدیث ہے: البینة علی المدعی والیمین علی من انکر۔ یہ خبر متواتر ہے۔ یعنی یہ الفاظ حضور ﷺ کے ہیں اور اور متواتر ہیں کیوں کہ یہ الفاظ آپ سے سنے گئے ہیں نہ کہ معانی تو ان الفاظ کا علم بدیہی ہے کہ مدعی پر بینہ ہے اور منکر پر یمین ہے لیکن اس کا معنی نظری ہے وہ معنی یہ ہے کیوں کہ جب حضور ﷺ نے فرمایا کہ پھر چاہئے ہم بھی ایسا کریں کہ مدعی پر بینہ ہونی چاہئے اور منکر پر یمین یہ نظری و استدلالی ہے کہ یہ خبر چونکہ رسول اللہ ﷺ کی ہے اور ہر وہ خبر جو اس طرح کی ہو وہ صادق ہوتی ہے لہذا ہم بھی ایسا کریں۔ تو خلاصہ یہ ہے کہ خبر متواتر اور وہ خبر جو آپ کی زبان سے سنی گئی اس کے الفاظ کا علم بدیہی ہوتا ہے لیکن اس کے معانی کا علم نظری ہوتا ہے اور ان کے مضمون کا علم نظری ہوتا ہے کہ ہمیں بھی ایسا کرنا چاہئے کیوں کہ یہ تو خبر رسول ہے۔

قولہ فان قیل الخبر الصادق الخ: سے ایک اعتراض نقل کر کے اس کا جواب دیتا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ ماتن نے کہا ہے کہ خبر صادق کا حصر ہے خبر متواتر اور خبر رسول میں تو یہ حصر ٹھیک نہیں ہے کیوں کہ اللہ کی خبر فرشتہ کی خبر اسی طرح اہل

او خبر الملك او خبر اهل الاجماع او الخبر المقرون بما يرفع احتمال الكذب كالخبر بقدوم زيد عند تسارع قومه الى داره قلنا المراد بالخبر خبر يكون سببا العلم لعامة للخلق بمجرد كونه خبرا مع قطع النظر عن القرائن المفيدة لليقين بدلالة العقل فخبر الله تعالى او خبر الملك انما يكون مفيدا للعلم بالنسبة الى عامة الخلق اذا اوصل اليهم من جهة الرسول عليه السلام فحكمه حكم الرسول وخبر اهل الاجماع فى حكم المتواتر وقد يجاب بانه لا يفيد بمجرده بل بالنظر الى الادلة الدالة على كون الاجماع حجة قلنا و كذلك خبر الرسول عليه السلام

یا فرشتے کی خبر یا اہل اجماع کی خبر یا خبر اس کے ساتھ ملی ہوئی ہوتی ہے جو جھوٹ کے احتمال کو اٹھائے ہوئے ہو جیسے: زید کے آنے کی خبر سے اس کی قوم دوڑتی ہوئی اس کے گھر آئے، ہم کہتے ہیں خبر سے مراد یہ ہے کہ وہ عام مخلوق کے لئے علم کا سبب ہو صرف خبر ہونے کے ساتھ، عقل کی رانمائی کے ساتھ یقین کا فائدہ دینے والے قرینوں سے قطع نظر، تو اللہ تعالی کی خبر یا فرشتوں کی خبر عام مخلوق کی نسبت سے اس وقت مفیدِ علم ہے جب ان تک رسول علیہ الصلاۃ والسلام کی طرف سے ہو کر پہنچے تو اس کا حکم رسول کی خبر کے حکم والا ہی ہوتا ہے۔ اور اہل اجماع کی خبر متواتر کے حکم میں ہے، اور کبھی جواب یوں دیا جاتا ہے کہ یہ خبر تنہا مفیدِ علم نہیں ہے بلکہ ادلہ کی طرف نظر کرتے ہوئے باوجودِ کہ اجماع حجت ہے۔ ہم نے کہا: اور اسی طرح خبر رسول

اجماع کی خبر اور وہ خبر جس کے ساتھ ایسے قرائن ہوں جن کی بناء پر کذب کا احتمال نہیں رہتا یہ چاروں خبریں صادق تو ہیں حالانکہ نہ ہی متواتر ہیں اور نہ خبر رسول ہیں پہلے تین کی مثال واضح ہے اس لئے صرف چوتھی کی مثال دے دی مثلاً زید نے حج سے آنا ہے اور خط بھیج کر آنے کی تاریخ بتادے پھر لوگوں کو پہلے سے آنے کی خبر ہوگی، پھر جب اس تاریخ کو پہنچ جائے اور لوگ اس کے رشتہ دار وغیرہ اس کے گھر کی طرف دوڑ رہے ہوں تو اگر ایک آدمی نے بھی خبر دی تو علم صادق حاصل ہو جائے گا۔

قلنا المراد الخ: سے اس کا جواب دیا کہ ہم نے جو کہا ہے کہ خبر صادق کا حصر ہے خبر متواتر اور خبر رسول میں تو وہ مطلق خبر صادق نہیں بلکہ وہ خاص خبر صادق ہے یعنی جو عام لوگوں کے علم کا سبب ہے محض خبر ہونے کی وجہ سے اور قرائن کو دخل نہ ہو۔ تو اللہ اور فرشتہ کی خبر چونکہ عام لوگوں کے علم کا سبب نہیں بنتی تب عام لوگوں کے علم کا سبب بنے گی کہ رسول خبر دیں تو پھر اللہ اور فرشتہ کی خبر خبر رسول میں داخل ہوگی اور اہل اجماع کی خبر متواتر میں مندرج ہیں باقی رہی وہ خبر جس کے کذب کا احتمال قرائن کی وجہ سے اٹھ جائے تو وہ سرے سے مقسم میں ہی داخل نہیں کیوں کہ اس کے ساتھ قرائن کا اعتبار ہے اور ہم نے مقسم وہ خبر صادق بنائی ہے جس کے ساتھ قرائن کا اعتبار نہیں ہے۔

ولهذا جعل استدلاليا واما العقل وهو قوة للنفس بها تستعد للعلوم والادراكات، وهو المعنى بقولهم غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات وقيل جوهر تدرك به الغائبات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهد فهو سبب للعلم صرح بذالك لما فيه من خلاف السمنية والملاحدة فى جميع النظريات وبعض الفلاسفة فى الالهيات

علیہ الصلاۃ والسلام ہے، اور یہ وجہ ہے کہ اسے استدلالی بنایا گیا ہے، ''اور البتہ عقل،، وہ نفس کی قوت ہے جس کے ساتھ نفس ناطقہ کو علوم اور ادراک کی استعداد حاصل ہوتی ہے، اور یہی معنی ہے ان کے قول ''قوتِ غریزۃ ہے جس کے پیچھے آلات کی سلامتی کے ہوتے ہوئے ضروریات کا علم آتا ہے، اور ایک قول یہ ہے: کہ یہ عقل جوہر ہے جس کے ساتھ واسطوں کے ذریعہ غائبات کا اور مشاہد کے ذریعہ محسوسات کا علم آتا ہے۔ ''تو یہ علم کا سبب ہے،، اس کی وضاحت وصراحت کردی ہے، کیوں کہ اس میں سمنیہ اور ملاحدہ کا تمام نظریات میں اور بعض فلاسفہ کا الاہیات میں اختلاف ہے۔

قد یجاب الخ: اھل اجماع کی خبر سے بعض لوگوں نے اور جواب دیا تھا اس کو نقل کر کے رد کرتا ہے: بعض لوگوں نے کہا ہے کہ جیسے وہ خبر مقسم میں داخل نہیں ہے جس سے کذب کا احتمال قرائن سے اٹھ جاتا ہے ایسے ہی اہل اجماع کی خبر بھی مقسم میں داخل نہیں ہے کیوں کہ اہل اجماع کی خبر جو کذب کا احتمال نہیں رکھتی تو یہ بھی ادلہ (قرائن) سے (جن سے اجماع کی جمعیت کا پتہ چلتا ہے) کہ حضور ﷺ نے فرمایا: لا تجتمع امتی علی الضلالة وان اجتمعت امتی علی الضلالة الخ: نہ کہ محض خبر کی وجہ سے۔

قلنا وكذلك الخ: سے شارح اس کا رد کرتا ہے کہ یہ جواب کچھ نہیں ہے اس لئے کہ ادلہ کا اعتبار اگر نہ کیا جائے تو پھر خبر رسول بھی مقسم سے نکل جائے گی۔ اور وہ اسی طرح کہ خبر رسول محض خبر کے لحاظ سے علم یقینی کا مفید نہیں ہے جب تک کہ دلیل سے یہ ثابت نہ کیا جائے کہ هذا خبر الرسول وكل ما هو خبر الرسول فهو صادق فهذا صادق۔ یہی تو وجہ ہے کہ ہم خبر رسول کو استدلال کہتے ہیں۔

قال اما العقل الخ: پہلے ماتن نے کہا تھا کہ علم کے اسباب تین ہیں: حواس سلیمہ، خبر صادق اور عقل تو اس سے قبل حواس سلیمہ اور خبر صادق کا بیان آ گیا۔ اب عقل کی تعریف کرتا ہے تو کہتا ہے کہ عقل ایک قوت ہوتی ہے نفس ناطقہ میں جس کے سبب سے نفس ناطقہ کی اس قوت میں علوم اور ادراکات کی استعداد ہوتی ہے تو جب قوت کہا تو پتہ چلا کہ عقل عرض ہے جوہر نہیں ہے اور جب تستعد کہا تو معلوم ہوا کہ قوت انفعال ہے فعل نہیں ہے کیوں کہ قوت دو قسم کی ہوتی ہیں فعلی جو مؤثر ہے اور انفعالی جو متاثر ہے تو یہ قوت (عقل) چونکہ ادراکات وغیرہ کی استعداد رکھتی ہے (یعنی ان کے اثر کو قبول کرتی ہے) اس وجہ سے یہ قوت انفعالی ہے باقی علوم سے محسوسات کے علوم مراد ہیں اور ادراکات سے معانی۔

**بناء علی کثرۃ الاختلاف و تناقض الأراء والجواب ان ذالك لفساد النظر فلاینافی کون النظر الصحیح من العقل مفیدا للعلم علی ان ما ذکرتم استدلال بنظرا لعقل ففیه اثبات ما نفیتم فیتناقض فان زعموا انه معارضة الفاسد بالفاسد قلنا اما ان یفید شیئا فلایکون فاسدا اولایفید فلا یکون معارضة فان قیل کون النظر مفیدا للعلم ان کان ضروریا لم یقع فیه خلاف کما فی قولنا الواحد نصف الاثنین وان کان نظریا یلزم اثبات النظر بالنظر وانه دور**

---

اختلاف کی کثرت اور آراء کی تناقض پر بنیاد رکھتے ہوئے، اور جواب یہ ہے کہ بے شک یہ نظر وفکر کے فساد کی وجہ سے ہے، عقل کی طرف سے نظر صحیح کا علم کے لئے مفید ہونا منافی نہیں ہے باوجودیکہ جو تم نے ذکر کیا وہ نظر عقل کے ساتھ استدلال ہے، تو اس میں اس کا اثبات ہے جس کی تم نے نفی کی ہے، تو تناقض ہوتا ہے، اور اگر وہ لوگ یہ گمان کریں کہ یہ فاسد کا فاسد کے ساتھ معارضہ ہے۔ ہم نے کہا: اس کا مفید شے ہونا اگر ہے تو فاسد نہیں یا فائدہ نہ دے تو معارضہ نہیں ہے۔ پھر اگر اعتراض ہو کہ نظر کا مفید علم ہونا اگر ضروری ہو تو اس میں اختلاف واقع نہ ہو جیسا کہ ہمارا کہنا: ''ایک دو کا آدھا ہے،، اور اگر نظری ہو تو نظر کا نظر سے ثابت ہونا لازم آئے گا اور یہ دَور ہے۔

---

**وهو المعنیّ بقولهم الخ:** سے ایک اعتراض کا جواب دیا۔ اعتراض یہ کہ لوگوں نے عقل کی تعریف کی ہے کہ وہ ایک قوت غریزۃ یعنی گاڑی ہوئی ہوتی ہے طبیعت میں جس سے اشیاء کا علم بداهۃً اس وقت آتا ہے جب حواس سالم ہوں تو جواب دیا کہ اس دوسری تعریف کا مطلب وہی ہے صرف الفاظ کا فرق ہے۔ بھا اور یتبعھا میں ضمیروں کا مرجع قوت ہے اور آلات سے حواس مراد ہیں اور وسائط سے مراد دلائل ہیں۔

**وقیل جوهر الخ:** سے شارح کہتا ہے: بعض لوگوں نے عقل کی اور تعریف بھی کی ہے کہ وہ ایک جوہر ہے جس کے ذریعے غائبات کا ادراک دلائل سے کیا جاتا ہے اور محسوسات کا مشاہدہ کے ساتھ اس تعریف سے معلوم ہوا کہ عقل عرض نہیں ہے بلکہ جوہر ہے باقی غائب کا ادراک جو عقل کرتی ہے تو وہ غائب نہ ہو تو اس کا عین ہوتا ہے اور نہ جزء ہوتا ہے نہ ہی صفت منضمہ بلکہ دلائل سے ادراک کرتا ہے۔

**فهو سبب للعلم الخ:** سے ماتن کہتا ہے کہ یہ عقل بھی علم کا سبب ہے جیسا کہ حواس سلیمہ اور خبر صادق علم کے سبب ہیں۔

**قوله صرح الخ:** سے شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض یہ ہوا کہ ماتن جب پہلے کہہ چکے ہیں کہ یہ تینوں اسباب علم ہیں تو پھر یہ کہنا کہ عقل بھی اسباب علم سے ہے یہ استدراک ہے۔ اس کا جواب دیا کہ عقل کے اسباب علم

میں سے ہونے یا نہ ہونے میں اختلاف ہے۔ تو سمیہ کہتے ہیں کہ نظریات کا ادراک عقل سے نہیں ہوسکتا اور بعض فلاسفہ کہتے ہیں کہ الٰہیات کا ادراک بھی عقل سے نہیں ہوسکتا۔ اس لئے ماتن نے اپنا مختار بتادیا کہ میرے نزدیک عقل اسباب علم سے ہے۔

**قوله بناء علی کثرۃ الخ:** سے بعض فلاسفہ نے دلیل دی کہ الٰہیات کا ادراک عقل سے اس لئے نہیں ہوسکتا کہ نظریات میں اختلاف ہے اور تناقض آرہا ہے کوئی کچھ کہتا اور کوئی کچھ کہتا ہے۔

**قوله والجواب ان ذلك الخ** سے شارح نے فلاسفہ کا رد کیا ہے۔ کہ کثرت اختلاف کی وجہ یہ نہیں ہے کہ عقل (نظر عقل) علم کی مفید ہی نہ ہو بلکہ کثرت اختلاف فساد نظر کی وجہ سے ہے تو فساد نظر سے اگر علم حاصل نہیں ہوتا تو اس کا مطلب یہ تو نہیں ہے کہ نظر عقل صحیح بھی علم کی مفید نہیں ہے۔

**قوله علی ان ما ذکرتم الخ:** (علی بمعنی علاوہ ہے) سے دوسرا رد کرتا ہے کہ اوپر تو تم نے انکار کردیا کہ عقل علم کا فائدہ نہیں دیتی حالانکہ تم نے بناء علی کثرۃ الخ سے جو دلیل دی ہے اس سے ثابت ہوتا ہے کہ تمھارے نزدیک بھی نظر عقل علم کا مفید ہے اور وہ اس طرح کہ کثرت اختلاف کا پتہ بھی تو عقل سے ہی آتا ہے تو پھر عقل علم کا مفید ہوگیا تو یہ اثبات ما نفیتم (جس کی تم نے نفی کی اس کو ثابت کرنا) ہے جو کہ تناقض ہے۔

**فان زعمو الخ :** سے بعض فلاسفہ نے جواب دیا تھا جس کو نقل کر کے رد کرے گا۔ فلاسفہ کا جواب یہ ہے کہ جمہور کا یہ کہنا کہ نظر عقل علم کی مفید ہے یہ بھی فاسد تھا۔ اور ہم نے جو کہا کہ جب کثرت اختلاف ہے (جو کہ عقل سے معلوم ہوتا ہے) اس لئے عقل سے نظریات کا ادراک نہیں ہوسکتا یہ بھی فاسد ہے لیکن فاسد کو ہم نے فاسد سے رد کیا ہے اور یہ جائز ہوتا ہے جیسے کہا جاتا ہے کہ جیسا منہ ویسی چیز۔ ذلک کا مشارالیہ کثرت اختلاف ہے اور ماذکرتم سے مراد بناء علی کثرۃ والی عبارت ہے

**قوله قلنا اما ان یکون الخ:** سے شارح فلاسفہ کے زعم کا رد شارح کی طرف سے یہ ہے کہ ہم پوچھتے ہیں کہ عقل کسی شے کی مفید ہے یا نہیں اگر کہو کہ ہے تو پھر فاسد کیسے ہے اور اگر کہو کہ مفید نہیں ہے تو پھر معارضہ نہیں ہے کیوں کہ بناء علی کثرۃ الخ سے تم نے ہمارا معارضہ کیا تھا اور معارضہ میں تو مساوات شرط ہے۔ اور یہاں مساوات نہیں ہے کیوں کہ تمہارے کلام سے معلوم ہوتا کہ عقل مفید ہے اور ہماری بات (کہ نظر عقل علم کا فائدہ دیتی ہے) کے متعلق تم کہتے ہو کہ مفید نہیں ہے تو پھر مساوات نہ ہوئی جو کہ معارضہ کیلئے شرط ہے۔

**فان قیل کون النظر الخ :** سے بعض فلاسفہ کے ایک اور اعتراض کو نقل کر کے جواب دیتا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ ہم تم سے پوچھتے ہیں کہ نظر عقل جس علم کا فائدہ دیتی ہے۔ (عقل سے جو علم حاصل ہوتا ہے) وہ بدیہی ضروری ہے یا نظری ہے؟ اگر کہو کہ ضروری ہے تو پھر ہم کہتے ہیں کہ ضروری تو وہ ہوتا ہے جس میں کسی کو اختلاف نہ ہو جیسا کہ الواحد نصف الاثنین یہ ضروری ہے اور اس کے بدیہی ہونے میں کسی کو اختلاف نہیں ہے اور اگر کہو کہ وہ علم نظری ہے۔ تو ہم کہتے

**قلنا الضروری قد یقع فیه خلاف اما لعناد او لقصور فی الادراك فان العقول متفاوتة بحسب الفطرة باتفاق من العقلاء واستدلال من الاٰثار وشهادة من الاخبار والنظری قد یثبت بنظر مخصوص**

ہم نے کہا: کبھی ضروری میں بھی اختلاف ہوتا ہے، یا عناد کی وجہ سے، یا ادراک میں کوتاہی کی وجہ سے، کہ بلا شک عقلیں فطرت کے اعتبار سے عقلاء کے اتفاق سے اور آثار کے استدلال سے اور اخبار کی شہادت سے متفاوت ہوتی ہیں، اور نظری کبھی نظر مخصوص سے ثابت ہوتا ہے۔

ہیں نظری تو وہ ہوتا ہے جو نظر پر موقوف ہو تو لازم آیا ہے کہ نظری نظر عقل پر موقوف ہو جو کہ دور ہے۔

قلنا الضروری الخ : سے شارح نے ہر شق کے اعتبار سے جواب دیا ہے کہ پہلے تو ہم یہ کہتے ہیں کہ نظر عقل سے جو علم مستفاد ہوتا ہے ضروری ہے اب تم کہو گے کہ ضروری میں اختلاف نہیں ہونا چاہئے تو ہم کہتے ہیں کہ اختلاف کی اور وجہ ہے یہ وجہ نہیں کہ یہ بدیہی اور ضروری نہیں بلکہ اختلاف یا تو عناد کی وجہ سے ہوتا ہے کہ ایک آدمی کہتا ہے چونکہ فلاں آدمی اس بات کو مانتا ہے لہٰذا میں کیوں مانوں اور اس وجہ سے بھی اختلاف ہوتا ہے کہ ادراک میں قصور ہوتا ہے کہ کوئی کم ادراک کرتا ہے اور کوئی زیادہ ادراک کرتا ہے۔

قوله فان القول الخ : سے دلیل دی کہ واقعی عقول اور ادراک میں تفاوت ہوتا ہے کہ ادراک میں قصور ہوتا ہے کہ کوئی کم ادراک کرتا ہے اور کوئی زیادہ تو دلیل ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فطرۃً ہی عقول میں تفاوت رکھا ہے جس پر عقلاء کا اتفاق ہے۔

اور استدلال من الاثار الخ : سے بھی عقول کے تفاوت کا پتہ چلتا ہے آثار سے مثلاً ایک طالب علم پڑھائی میں زیادہ کوشش کرتا ہے اور دوسرا نہیں کرتا تو معلوم ہوا کہ عقل میں تفاوت ہے۔

وشهادة من الاخبار الخ : سے بھی عقول کے تفاوت کا پتہ چلتا ہے یعنی خود عقلاء نے اپنی کتابوں میں عقول کے تفاوت کی خبر دی ہے تو معلوم ہوا کہ تفاوت ہے۔

والنظر قد یثبت الخ : سے شارح دوسری شق کے لحاظ سے رد کرتا ہے کہ ہم کہتے ہیں کہ نظر عقل سے جو علم مستفاد ہوتا ہے وہ نظری ہے۔ اب تم کہو گے کہ یہ دور ہے تو کہتے ہیں کہ یہ دور نہیں ہے اس لئے کہ نظر عقل جو صحیح ہوتا ہے اس کی دو قسمیں ہیں۔ ایک تو یہ ہے کہ ہر نظر صحیح علم کی مفید ہے یہ مطلق اور عام نظر ہے۔ اور دوسری خاص نظر ہے کہ واقع میں جو نظر علم کی مفید بنے گی وہ ایک معین نظر ہوگی۔ تو پھر نظر موقوف مطلق نظر ہوگی اور موقوف علیہ معین اور خاص نظر ہوئی لہٰذا دور نہیں ہے۔

**لا یعبر عنه با لنظر کما یقال قولنا العالم متغیر و کل متغیر حادث یفید العلم بحدوث العالم با لضرورة و لیس ذالك بخصوصیة هذا النظر بل لکونه صحیحا مقرونا بشرائطه فیکون کل نظر صحیح مقرون بشرائطه مفیدا للعلم وفی تحقیق هذا المنع زیادة تفصیل لایلیق بهذا الکتاب و ما ثبت منه ای من العلم الثابت با لعقل با لبداهة ای با ول التوجه من غیر احتیاج الی تفکر فهو ضروری کالعلم بان کل الشیء اعظم من جزئه فانه بعد تصور معنی الکل والجزء والاعظم لایتوقف علی شیء ومن توقف فیه حیث زعم ان جزء الانسان کالید**

اس کو نظر سے تعبیر نہیں کیا جاتا جیسا کہ کہا جاتا ہے: ہمارا قول: ''عالم متغیر ہے اور ہر متغیر حادث ہے،، بالضرورۃ عالم کے حدوث کے علم کا فائدہ دیتا ہے۔ اور یہ اس نظر کی خصوصیت نہیں ہے۔ بلکہ اس کے صحیح اور شرائط کے ساتھ ملا ہوا ہونے کی وجہ سے ہے، تو ہر نظر صحیح شرائط سے ملی ہوئی مفید للعلم ہوتی ہے، اس منع کی تحقیق میں زیادہ تفصیل ہے، جو اس کتاب کے لائق نہیں ہے۔ ''اور جو اس سے ثابت ہوا،، یعنی اس علم سے جو عقل سے ثابت ہونے والا ہے، ''بالبداہت،، یعنی پہلی ہی توجہ سے غور و فکر کی احتیاج کے بغیر ''تو وہ ضروری ہے جیسے اس بات کا علم کہ شے کا کل اس کی جزء سے بڑا ہوتا ہے،، تو یہ کل، جزء اور اعظم کے تصور کے بعد کسی شے پر موقوف نہیں ہوگا اور جس نے اس میں توقف کیا ہے اس کا گمان یہ ہے کہ انسان کا جزء جیسے ہاتھ

قوله لا یعبر عنه الخ : سے ایک اعتراض کا جواب دے دیا اعتراض یہ ہے کہ تم نے کہا ہے کہ موقوف علیہ جو نظر ہے یہ خاص ہے اور جو نظر موقوف ہے وہ عام ہے تو خاص کے ضمن میں بھی تو عام پایا جاتا ہے تو پھر اس طرح نظر نظر پر موقوف ہوگی جو کہ دور ہے تو یہاں سے اس کا جواب دیا کہ عام اور خاص کی صورت میں۔

ولیس ذلك لخصوصیة : سے ایک اور اعتراض کا جواب دیتا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ جب خاص نظر صحیح ( العالم متغیر ) یہ واقع میں علم کی مفید ہے تو اس سے یہ کیسے ثابت ہو سکتا ہے کہ ہر نظر صحیح (عام) بھی علم کا فائدہ دیتی ہے۔ تو جواب دیا کہ یہ مطلب نہیں ہے کہ صرف یہی خاص نظر صحیح معنی مفید ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ جہاں پر بھی اس نظر خاص کے تھ شرائط پائے جائیں گے۔ وہی نظر صحیح علم کے لئے مفید ہوگی۔

قال و ماثبت منه بالبداهة الخ : ماتن نے کہا کہ عقل سے جس چیز کا علم آئے گا وہ علم بداھۃ کے ساتھ آئے گا یا استدلال کے ساتھ تو اگر بداھۃ کے ساتھ آئے تو علم ضروری۔ اور اگر استدلال کے ساتھ آئے تو یہ علم اکتسابی ہے۔ اب بداھۃ کا معنی بتاتا ہے کہ فکر کی طرف احتیاج نہ ہو بلکہ اول توجہ سے آئے۔ پھر ماتن نے علم ضروری کی مثال دی جیسے: کل

**مثلا قد یکون اعظم منه فهو لم یتصور معنی الجزء والکل وما ثبت منه بالاستدلال ای بالنظر فی الدلیل سواء کان استدلالا من العلة علی المعلول کما اذا رای دخانا فعلم ان هناك نارا وقد یخص ا لاول باسم التعلیل والثانی بالاستدلالی فهو اکتسابی ای حاصل بالکسب وهو مباشرة الاسباب بالاختیار کصرف العقل والنظر فی المقدمات فی الاستدلالیات و الاصغاء وتقلیب الحدقة ونحو ذلك فی الحسیات**

---

مثلا کبھی اس سے بڑا ہو جاتا ہے تو اس نے جزء اور کل کے معنی کو ہی نہیں سمجھا" اور جو اس سے استدلال کے ساتھ ثابت ہو،، یعنی دلیل میں نظر کے ساتھ برابر ہے کہ استدلال علت سے معلول پر ہو جیسے جب کسی نے دھواں دیکھا تو جان لیا کہ وہاں پر آگ ہے اور پہلے کو تعلیل کے نام سے خاص کر دیا جاتا ہے اور دوسرے کو استدلالی کے ساتھ "تو وہ اکتسابی ہے،، یعنی کسب سے حاصل ہونے والا ہے، اور وہ اسباب کو اختیار کے استعمال میں لانا ہے، جیسے: عقل ونظر کو استدلالی امور میں مقدمات کے اندر پھیرنا، اور اصغاء، تقلیب حدقہ اور اس کی مثل حسیات میں

---

**الشیء اعظم من جزءه** کا علم ضروری ہے: جب کل اور جز اور اعظم کا تصور آ جائے تو اس کا علم کسی اور پر موقوف نہیں اول توجہ سے ہی آ جاتا ہے۔

**ومن توقف فیه الخ** : سے ایک اعتراض کا جواب دیتا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ کبھی کبھی جز کل سے بڑا ہو جاتا ہے۔ جیسے کسی کا ہاتھ اس آدمی سے لمبا ہو تو ہاتھ جو جزء ہے وہ کل سے بڑا ہو گیا اسی طرح کہا جاتا ہے کہ فرعون کا قد ایک گز تھا اور اس کی داڑھی چالیس (۴۰) گز تھی۔ تو جز کل سے بڑا ہو گیا۔ تو جواب دیا کہ جو شخص **کل الشیء اعظم من جزئه** کے علم کو کسی پر موقوف مانتا ہے اس نے کل اور جزء کے معنی کو ہی نہیں سمجھا ہے۔ اس نے سمجھا کہ کل جزء سے خارج ہے حالانکہ وہ جزء بھی تو کل کا ایک حصہ ہے تو گویا فرعون کا کل اکتالیس ۴۱ گز ہے اور جز چالیس گز۔ تو ظاہر ہے کہ اب کل جزء سے بڑا ہے کیوں کہ جزء چالیس گز ہے کل اکتالیس گز ہے۔ فا فہم۔

**ای بالنظر فی الدلیل** : ماتن نے کہا تھا کہ جس شے کا علم عقل سے بطور استدلال آئے وہ علم اکتسابی ہے۔ تو شارح نے استدلال کا معنی کر دیا کہ نظر فی الدلیل کا نام استدلال ہے تو نظر فی الدلیل کے ساتھ جو علم آئے گا تو وہ علم اکتسابی ہوگا۔

**قوله سواء کان استدلالا الخ** : سے بتاتا ہے کہ استدلال عام ہے چاہے استدلال علت سے معلول کے اوپر ہو جیسے آگ کے علم سے دھویں کا علم آ جائے یا استدلال معلوم سے علت پر ہو جیسے: دھویں کے علم سے آگ کا علم آ جائے تو استدلال دونوں کو شامل ہے اور عام ہے۔

**فالاکتسابی اعم من الاستدلالی لانه الذی یحصل بالنظر فی الدلیل فکل استدلالی اکتسابی ولاعکس کالابصار الحاصل با لقصد و ا لاختیار و ا ما ا لضروری فقد یقال فی مقابلة الاکتسابی ویفسر بما لایکون تحصیله مقدورا للمخلوق ای یکون حاصلا من غیر اختیارا لمخلوق وقد یقال فی مقابلة الاستدلالی ویفسر بما یحصل بدون فکر ونظر فی الدلیل فمن ههنا جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس اکتسابیا ای حاصلا بمبا شرة ا لاسباب بالاختیار وبعضهم ضروریا ای حاصلا بدون الاستدلال**

---

لہٰذا اکتسابی استدلالی سے اعم ہے کیوں کہ یہ وہ ہے جو دلیل میں نظر کرنے سے حاصل ہوتا ہے، تو ہر استدلالی اکتسابی تو ہو سکتا ہے اور اس کا عکس نہیں۔ جیسے وہ دیکھنا جو قصد واختیار سے حاصل ہوتا ہے۔ اور البتہ ضروری تو کبھی اکتسابی کے مقابل بھی بولا جاتا ہے اور تفسیر اس سے کی جاری ہے جو دلیل میں نظر وفکر کے بغیر حاصل ہو، اس وجہ سے بعض نے حواس سے حاصل ہونے والے علم کو اکتسابی بنایا ہے یعنی اسباب کو اختیار کے ساتھ استعمال کر کے حاصل ہونے والا علم۔ اور بعض نے اسے ضروری کہا ہے: یعنی استدلال کے بغیر حاصل ہونے والا۔

---

**وقد یخص الخ** سے بتاتا ہے کہ بعض نے تخصیص بھی کی ہے کہ اگر علت سے معلول پر دلیل پکڑی جائے تو یہ تعلیل ہے (نہ کہ استدلال) اور اگر معلول سے علت پر دلیل پکڑی جائے تو یہ استدلال ہے۔ جو استدلالی کے مقابلے میں ہے۔ (اور وہ یہ ہے کہ نظر فی الدلیل سے خالی نہ ہو اور جو حواس سے علم آ رہا ہے وہ نظر فی الدلیل تو نہیں ہے لہٰذا ضروری ہے) تو مطلب دونوں کا ایک ہوا کہ جو ضروری کی نفی کرتے ہیں وہ ضروری سے مراد وہ لیتے ہیں جو اکتسابی کے مقابل ہے اور جو ضروری مانتے ہیں وہ مراد وہ لیتے ہیں جو استدلالی کے مقابل ہے۔

**قوله ای حاصل بالکسب الخ** : سے شارح نے اکتسابی کا معنی کر دیا کہ جو کسب کے ساتھ حاصل ہو پھر ساتھ ہی کسب کا معنی کیا کہ اپنے اختیار سے اسباب کو استعمال کرنا یہ کسب ہے جیسے عقل اور نظر کو مقدمات اور استدلالیات میں خرچ کرنا (جبکہ مقصود نظری ہو) اور کسی بات کی طرف کان کو لگانا اور دیکھنے کیلئے آنکھ کو پھیرنا حسیات میں۔ تو صرف عقل نظر سے اور اصغاء اور تقلیب حدقہ سے جو علم آ جائے گا وہ اکتسابی کہلائے گا۔

**فا لاکتسابی اعم الخ** : سے بتاتا ہے کہ اس سے معلوم ہو گیا کہ اکتسابی استدلالی سے عام ہے کیوں کہ اکتسابی بدیہی اور نظری دونوں کو شامل ہے۔ (کیوں کہ استدلالیات میں نظر کرنے سے جو علم آئے گا وہ نظری ہوگا اور یہ علم اکتسابی کہلائے گا۔ اور اصغاء سے جو علم آئے گا وہ بدیہی ہوگا اور اکتسابی بھی ہوگا تو اکتسابی دونوں کو شامل ہوا۔) اور استدلالی بدیہی

کوشامل نہیں یہ تو نظری ہوتا ہے کیوں کہ استدلالی وہ ہے جونظر فی الدلیل سے حاصل ہو، اور جو نظر فی الدلیل سے حاصل نہ ہو وہ استدلالی نہ ہوگا۔

**فكل استدلالي اكتسابي الخ:** سے نسبت بھی بیان کردی کہ ان میں عام خاص مطلق کی نسبت ہے کہ ہر استدلالی اکتسابی ہے لیکن عکس نہیں ہے کہ ہر اکتسابی بھی استدلالی ہو جیسے قصدًا، ایک چیز کو دیکھنے سے علم آ گیا تو یہ اکتسابی تو ہے لیکن استدلالی نہیں کیوں کہ استدلالی وہ ہے جونظر فی الدلیل سے حاصل ہو اور دیکھنے سے جس کا علم آیا وہ دلیل تو نہیں کہ نظر فی الدلیل کہلائے۔

**واما الضروری فقد يقال الخ:** پہلے اکتسابی کی تعریف شارح نے کردی (کہ اکتسابی وہ ہے کہ جس کا علم مباشرتِ استدلال سے آئے) اب ضروری کی تعریف کرتا ہے کہ ایک ضروری اکتسابی کے مقابلہ میں اور ایک استدلالی کے مقابلہ میں تو جب ضروری اکتسابی کے مقابلہ میں ہوتو قانون ہے کہ جو چیزیں آپس میں مقابل ہوں ان کی تعریفیں بھی مقابل ہوتی ہیں تو اکتسابی کی تعریف چونکہ یہ تھی کہ اختیار کے ساتھ اسباب کو استعمال کرنے سے جس کا علم آئے تو اب ضروری وہ ہوگا جس کا علم انسان کا مقدور ہی نہ ہو یعنی انسان کی قدرت میں نہ ہو مطلب یہ ہے کہ وہ بلا اختیار حاصل ہو جائے۔ (نہ یہ کہ ناممکن ہو) اور ایک ضروری استدلالی کے مقابل ہے تو استدلالی کی تعریف تھی کہ جونظر فی الدلیل سے حاصل ہو اور ضروری وہ ہوگا جو نظر فی الدلیل سے حاصل نہ ہو۔

**قوله فمن ههنا الخ:** سے ماقبل پر تفریع بیٹھاتا ہے (کہ ضروری میں اختلاف ہے اور اس کی دو تعریفیں ہیں اس پر تفریع بیٹھاتا ہے) کہ بعض نے کہا ہے کہ حواس سے جو علم حاصل ہوتا ہے یہ علم اکتسابی ہے ضروری نہیں ہے اور بعض نے کہا ہے کہ حواس سے جس کا علم آتا ہے وہ علم ضروری ہوتا ہے تو ان دونوں قولوں میں تعارض نہیں ہے دونوں کا مطلب ایک ہے جنہوں نے کہا ہے کہ حواس سے علم ضروری نہیں آتا انہوں نے اس ضروری کی نفی کی ہے جو اکتسابی کے مقابلہ میں ہے۔ (اور وہ یہ کہ بغیر اسباب استعمال کئے جس کا علم آجائے اور حواس سے جو علم آرہا ہے وہ تو اسباب کے استعمال سے آرہا ہے لہٰذا ضروری نہیں ہے) اور جنہوں نے کہا ہے کہ حواس سے علم ضروری آتا ہے تو انہوں نے ضروری سے مراد لیا کہ ہر نظر خاص کو نظر سے تعبیر نہیں کریں گے۔ بلکہ اور طرح سے تعبیر کریں گے۔ مثلاً صغری کبری۔ جیسے: العالم متغیر فکل متغیر حادث تو یہ نظر صحیح ہے جو واقع ہی علم کی مفید ہے اور اس کو نظر نہیں کہا گیا ہے۔ قولھا مبدل منہ ہے اور العالم متغیر اس سے بدل ہے تو بدل مبدل منہ مل کر مبتدا ہوا اور یفید العلم اس کی خبر ہے اور پھر مبتدا موٴخر مل کر یقال کا مقولہ ہوا۔ آگے ذلک کا مشار الیہ افادہ ہے۔

**فظهر انه لاتناقض فی كلام صاحب البداية حيث قال ان العلم الحادث نوعان ضروری وهوما يحدثه الله تعالى فی نفس العبد من غير كسبه واختياره كالعلم بوجوده وتغيراحواله واكتسابی وهو ما يحدثه الله تالى فيه بواسطة كسب العبد وهو مباشرة اسبابه واسبابه ثلاثة الحواس السليمة والخبر الصادق ونظرالعقل ثم قال والحاصل من نظرالعقل نوعان ضروری يحصل باول النظرمن غيرتفكر كالعلم بان الكل اعظم من جزئه واستدلالی يحتاج فيه الى نوع تفكر كالعلم وجود النار عند رؤية الدخان**

تو ظاہر ہو گیا کہ صاحب بدایہ کی کلام میں کوئی تناقض نہیں ہے۔ جبکہ اس نے کہا: کہ علم حادث کی دو قسمیں ہیں: (۱) ضروری اور یہی وہ ہے جسے اللہ تعالی بندے کے دل میں بغیر کسب واختیار کے بیان کر دیتا ہے، جیسے اللہ تعالی کے وجود کا علم اور وجود کے احوال کے تغیر کا علم اور (۲) علم اکتسابی ہے، اور یہ وہ ہے جسے اللہ تعالی بندے میں بندے کے کسب سے پیدا کرتا ہے، اور کسبِ عبد اسباب کا استعمال ہے، اور اسباب تین ہیں: (۱) حواسِ سلیمہ (۲) خبر صادق اور (۳) نظر عقل۔ پھر فرمایا: اور نظر عقل سے حاصل ہونے والا علم دو قسم پر ہے: (۱) ضروری، بغیر تفکر حاصل ہوتا ہے، جیسے کل اپنے جزء سے بڑا ہے کا علم (۲) استدلالی جس میں ایک قسم کے تفکر کی احتیاج ہوتی ہے، جیسے آگ کے وجود کا علم دھواں دیکھ کر۔

**قوله فظهر انه لا تناقض فی كلام صاحب الخ:** بعض لوگوں نے صاحب بدایۃ کی کلام میں تعارض بتایا تھا تو شارح ان کا رد کرے گا۔ تعارض یہ تھا کہ صاحب بدایۃ نے پہلے تو علم کی تقسیم ضروری اور اکتسابی کی طرف کی اور پھر اکتسابی کی تقسیم ضروری اور استدلالی کی طرف کی تو تعارض یہ ہے کہ جب علم کی تقسیم ضروری اور اکتسابی کی طرف ہوئی تو معلوم ہوا کہ ضروری اکتسابی کا قسیم ہے اس کا قسم نہیں ہوسکتا اور جب اکتسابی کی تقسیم کی ضروری اور استدلالی کی طرف تو معلوم ہوا کہ ضروری اکتسابی کا قسم ہے قسیم نہیں ہوسکتا۔ اور صاحب بدایہ نے تو اس کو اکتسابی کا قسیم بھی بنایا اور قسم بھی اور یہی تعارض ہے۔ جواب دیا کہ صاحب بدایہ کے کلام میں تعارض نہیں کیوں کہ اس نے جس ضروری کو اکتسابی کا قسیم بنایا اس ضروری سے مراد اکتسابی کا مقابل لیا۔ اور جس ضروری کو اس کا قسم بنایا اس ضروری سے مراد استدلالی کا مقابل لیا لہٰذا اب تعارض نہیں۔

باقی صاحب بدایہ کی کلام کالعلم بوجودہ میں ہ ضمیر کا مرجع عبد ہے اور اسبابہ ثلاثہ یہ بھی صاحب بدایہ کی کلام ہے کہ اس نے پہلے کہا تھا کہ کسب وہ ہے کہ اسباب کو استعمال کرنا پھر اس نے اسباب ذکر کئے کہ اسباب تین ہیں۔

**قوله الحاصل من نظر العقل نوعان الخ:** سے صاحب بدایہ نے کہا تھا کہ جو علم نظر عقل سے حاصل ہوا، اس کی دو قسمیں ہیں ضروری اور استدلالی تو گویا اس نے والحاصل الخ سے اکتسابی کی تقسیم کی کیوں کہ جو نظر عقل سے علم حاصل

**والالهام المفسر بالقاء معنى فى القلب بطريق الفيض ليس من اسباب المعرفة بصحة الشىء عند اهل الحق حتى يرد به الاعتراض على حصر الاسباب فى الثلاثه وكان الاولى ان يقول ليس من اسباب العلم بالشىء الا انه حاول التنبيه على ان مرادنا بالعلم والمعرفة واحد لاكما اصطلح عليه البعض من تخصيص العلم بالمركبات او الكليات والمعرفة بالبسائط او الجزئيات الا ان تخصيص الصحة بالذكر مما لا وجه له**

”اورالہام،، جس کی تفسیر معنیٰ کودل میں فیض کے طریقے سے ڈالنے کے ساتھ کی جاتی ہے،” شے کی صحت کے ساتھ اہل حق کے ہاں اسباب معرفة میں سے نہیں ہے،، حتیٰ کہ اسباب کے تین پر منحصر ہونے پر اعتراض وارد ہو، زیادہ بہتر یہ تھا کہ وہ کہتا: علم بالشیء کے اسباب میں سے نہیں ہے مگر اس بات کی تنبیہ ہے کہ ہماری مراد علم ومعرفت سے ایک ہی ہے ایسے نہیں جیسے بعض کی اصطلاح ہے کہ علم مرکبات یا کلیات کے ساتھ مخصوص ہے اور معرفت بسائط یا جزئیات کے ساتھ مخصوص ہے مگر ذکر کے صحیح ہونے کی تخصیص ایسی شے ہے جس کی کوئی وجہ نہیں۔

ہواوہ اکتسابی ہی ہے اور اسی عبارت کو لے کر معترض نے تعارض کیا۔

قولہ والالهام الخ: ماتن نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ تم نے کہا ہے: علم کے اسباب تین ہیں (حواس سلیمہ، خبر صادق اور عقل) حالانکہ الہام بھی علم کا سبب ہے تو مقسم میں اقسام کا حصر نہیں ہے۔ تو ماتن نے جواب دیا کہ الہام اسباب علم سے ہے ہی نہیں۔ حتیٰ کہ تمہارا اعتراض وارد ہو سکے (حتی یرد منفی کی غایت ہے کہ الہام اسباب علم سے ہوتا اور ہم نہ گنتے تو پھر حصر کا اعتراض وارد ہوتا)۔

شارح نے درمیان میں الہام کی تعریف کی ہے قلب میں معنیٰ کا القاء بطریق فیض ہو تو الہام ہوتا ہے یاد رہے کہ معنیٰ سے مراد خیر (اچھا) معنیٰ ہے اور بطریق فیض کہہ کر اشارہ کر گئے کہ الہام کا حصول بداھۃ ہوتا ہے نہ کہ استدلال سے۔

وكان الاولى الخ: سے شارح ایک اعتراض نقل کر کے جواب دے گا۔ اعتراض ماتن پر یہ ہوا کہ بات تو اسباب علم میں آ رہی ہے اور تم نے کہا ہے کہ الہام اسباب معرفت سے نہیں ہے تو یہ معرفت کا لفظ تم نے کیوں بولا ہے جس سے طالب علم کا ذہن تشویش میں پڑتا ہے اولیٰ تو یہ تھا کہ یوں کہتے: من اسباب العلم بالشیء یعنی بصحة الشیء بھی نہ کہتے كما سياتى۔ تو اس کا جواب دیا کہ اس لئے معرفت کا لفظ بولا ہے کہ ایک تنبیہ کی طرف اشارہ ہو جائے اور وہ یہ کہ بعض لوگوں نے کہا ہے کہ علم اور معرفت میں فرق ہے تو ماتن نے علم کی جگہ معرفت ذکر کر کے اشارہ کر دیا کہ میرے نزدیک علم اور معرفت میں کوئی فرق نہیں ہے بلکہ دونوں ایک شے ہیں۔

**ثم الظاهر انه اراد ان الالهام ليس سببا يحصل به العلم لعامة الخلق ويحصل به العلم وقد ورد القول به فى الخبر نحو قوله الهمنى ربى وحكى عن كثير من السلف واما خبر الواحد العدل وتقليد المجتهد فقد يفيد ان الظن والاعتقاد الجازم الذى يقبل الزوال فكانه ارادبالعلم ما لا يشملهما والافلاوجه لحصر الاسباب فى الثلثة**

پھر ظاہر یہ ہے کہ مصنف کی مراد یہ ہے کہ الہام ایسا سبب نہیں ہے جس کے ساتھ عام مخلوق کو علم حاصل ہو اس کے ساتھ علم حاصل ہوتا ہے، اور حدیث میں اس پر ایک قول وارد ہے، جیسے: نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد مبارک ہے: ”میرے رب نے مجھے الہام فرمایا،، اور بہت سے بزرگوں سے حکایت بھی ہے۔ اور البتہ خبر واحد عادل سے اور مجتہد کی تقلید دونوں یقیناً ظن اور اعتقادِ جازم کا فائدہ دیتے ہیں جو زوال کو قبول کرتا ہے۔ تو گویا مصنف نے علم سے مراد وہ چیز لی ہے جو ان دونوں کو شامل نہیں ہے ورنہ اسباب کو تین میں منحصر کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔

من تخصيص العلم الخ: اب یہ سمجھنا ہے کہ جن لوگوں نے علم اور معرفت میں فرق کیا ہے۔ فرق یہ ہے کہ مرکبات کے ادراک کا نام ہے اور بسائط کے ادراک کا نام معرفت ہے چنانچہ اللہ تعالیٰ بسیط ہے تو اللہ تعالیٰ کا ادراک کرنے والے کو عارف کہتے ہیں نہ کہ عالم۔ اسی طرح کلیات کے ادراک کو علم اور جزئیات کے ادراک کو معرفت کہتے ہیں۔

الا ان تخصيص الخ: سے شارح کہتا ہے کہ چلو علم کی جگہ معرفت لے آنے کی تو تم نے توجیہ کر دی مگر بصحۃ کہنے پر جو اعتراض ہے اس کی کوئی توجیہ نہیں ہو سکتی کیوں کہ بصحۃ الشئ کا تو مطلب یہ ہے کہ الہام صحت شے کے لئے علم کا سبب نہیں ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ فساد شے کے لئے الہام سبب ہے حالانکہ الہام نہ تو صحت شے کے لئے علم کا سبب ہے اور نہ ہی فساد شے کیلئے علم کا سبب ہے۔

ثم الظاهر انه اراد الخ: سے بھی ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض یہ ہوا کہ تم نے کہا ہے کہ الہام علم کا سبب نہیں ہے حالانکہ حدیث پاک میں ہے کہ الہام علم کا سبب ہے چنانچہ حضور ﷺ نے فرمایا: الهمنى ربى اور اسی طرح کثیر اسلاف سے بھی حکایت ہے کہ الہام علم کا سبب ہے چنانچہ فرمایا گیا: اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ الہام علم کا سبب ہے تو پھر تم علم کا سبب کیوں نہیں مانتے۔

اس کا جواب دیا کہ ہم نے جو کہا ہے کہ الہام علم کا سبب نہیں ہے تو مطلب یہ کہ عام لوگوں کے علم کا سبب نہیں ہے اگرچہ جن کو الہام ہوتا ہے (خواص) ان کے لئے الہام علم کا سبب بن جائے۔ اور دوسرا یہ کہ جو چیز علم کا سبب بنے تو اس سے دوسرے کو بھی آدمی الزام دے سکے۔ حالانکہ الہام سے دوسرے کو الزام نہیں دے سکتے کہ جس کو الہام ہوا ہو وہ کہہ دے کہ مجھے الہام ہوا ہے الہام میرے لئے علم کا سبب ہے تو تمہارے لئے کیوں نہیں ہے۔ تو ہم کہیں گے کہ تم کو الہام ہوا ہم کو تو

**والعالم ای ما سوای الله تعالٰی من الموجودات مما یعلم به الصانع یقال عالم الاجسام وعالم الاعراض وعالم النباتات وعالم الحیوان الی غیر ذلك فتخرج صفات الله تعالٰی لانها لیست غیر الذات کما انها لیست عینها بجمیع اجزائه من السموا ت وما فیها والارض و ما علیها محدث ای مخرج من العدم الی الوجود بمعنی انه کان معدوما فوجدخلافا للفلاسفة**

---

”اور عالم،، یعنی اللہ کے سوا جو کچھ موجودات ہیں جنہیں صانع یعنی اللہ تعالیٰ جانتا ہے، کہا جاتا ہے: جسموں کا عالم، اعراض کا عالم، نباتات کا علم، حیوانوں کا عالم، وغیرہ تو اللہ تعالیٰ کی صفات نکل گئیں کیوں کہ وہ غیر ذات نہیں ہیں جیسا کہ وہ عین ذات نہیں ہیں ”اپنے تمام اجزاء کے ساتھ،، جیسے آسمان اور جو کچھ ان کے اندر ہے اور زمین اور جو کچھ اس کے اوپر ہے ”محدث ہے،، یعنی عدم سے وجود کی طرف نکالا ہوا، اس معنی میں کہ وہ معدوم تھا۔ پھر فلاسفہ کا اختلاف پایا گیا۔

---

نہیں ہوا، لہٰذا حس کو الھام ہوا ہے وہ یہ الزام کسی دوسرے کو نہیں دے سکتا بخلاف خبر صادق اور عقل وغیرہ کے کہ یہ سب کے لئے برابر ہیں ان میں الزام دے سکتا ہے۔ یہ معمولی اعتراض ہوگا کہ تم نے الھمنی ربی سے حضور ﷺ کے الہام کی مثال دی ہے تو حضور نبی کریم ﷺ کا الہام تو وحی ہوتا ہے اس کا حکم وحی والا ہی ہے جو وحی کے اندر آ گیا۔ فلا یرد۔

اما خبر الواحد الخ: یہ بھی ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ تم نے کہا ہے کہ علم کے اسباب تین ہیں (حواس سلیمہ، خبر صادق اور عقل)۔

خبر واحد اور تقلید مجتہد بھی تو علم کے اسباب میں سے ہے ان کو تم نے اسباب علم سے کیوں شمار نہیں کیا تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اسباب علم کا ان تینوں میں حصر ٹھیک نہیں ہے تو اس کا جواب دیا کہ خبر واحد ظن کا مفید ہے اور تقلید مجتہد اُس علم جازم کا سبب ہے جو تشکیک مشکک سے زائل ہو جاتا ہے (علامہ نے لف نشر مرتب کے طور پر ذکر کیا ہے) اور ہم نے جو کہا ہے کہ علم کے اسباب تین ہیں تو علم سے ہماری مراد وہ علم ہے جو اعتقاد جازم ہو اور تشکیک مشکک سے زائل نہ ہو لہٰذا حصر ٹھیک ہے۔ (یہ ظن اور تقلید مجتہد تو تشکیک مشکک سے زائل ہو جاتے ہیں) ہاں اگر یہ علم نہ دیتے تو پھر حصر تین میں ٹھیک نہیں تھا۔

قولہ والعالم ای ما سوی الله الخ: ماتن نے کہا ہے کہ عالم بجمیع اجزاء حادث ہے۔ اب شارح عالم کا معنی بیان کرتا ہے کہ جو موجودات سے ہو اللہ کے سوا جن سے صانع کا علم آئے (موجودات کے لفظ سے معلوم ہوا کہ شریک باری عالم نہیں ہے اس لئے کہ یہ معدوم ہے عالم موجود چیز کو کہتے ہیں معدوم کو نہیں کہتے لہٰذا معدوم عالم سے) یہ ترکیب ذرا مشکل ہوتی ہے تو ترکیب یہ ہوتی ہے کہ سوا غیر کے معنی میں ہے اور اس کا فعل (عامل) محذوف ہوتا ہے تو گویا تقدیر عبارت ہوتی کہ ما کان غیر اللہ من الموجودات باقی من الموجودات یہ ما کان کا بیان ہے اور مما یعلم بہ الخ یہ ما کا دوسرا بیان ہے۔

**حیث ذہبوا الی قدم السموات بموادها وصورها واشکالها وقدم العناصر بموادها وصورها لکن بالنوع بمعنی انها لم تخل قط عن صورة نعم اطلقوا القول بحدوث ما سوی الله تعالی لکن بمعنی الاحتیاج الی الغیر لابمعنی سبق العدم علیه ثم اشار الی دلیل حدوث العالم بقوله اذهو ای العالم اعیان واعراض**

---

اس وجہ سے کہ وہ آسمانوں کے اپنے مادوں، صورتوں اور شکلوں سمیت قدیم ہونے، اور مادوں اور صورتوں سمیت عناصر کے قدیم ہونے کی طرف گئے ہیں لیکن نوع کے ساتھ اس معنی میں کہ وہ کبھی صورت سے خالی نہیں ہوتی، ہاں انہوں نے ماسوا اللہ کے ہر شے کے حادث ہونے کا قول مطلق رکھا ہے، لیکن غیر کی طرف احتیاج کے معنی کے ساتھ، عدم کے اس پر سابق ہونے کے معنی کے ساتھ نہیں۔ پھر اس نے عالم کے حدوث کی طرف اشارہ کیا اپنے قول ”اس لئے وہ،، یعنی عالم ”اعیان اور اعراض ہے،،

---

یقال عالم الاجسام الخ: یہ محاورے ایک اعتراض کے جواب کیلئے ذکر کئے ہیں اعتراض یہ ہوا کہ جب عالم تمام موجودات کا نام ہے اللہ کے ماسوا تو پھر عالمین کیوں کہا کرتے ہیں۔ جبکہ عالم سب کو شامل ہے تو جواب دیا کہ بعض کے لحاظ سے کہتے ہیں کہ چونکہ عالم کا اطلاق بعض پر بھی ہوتا ہے اور سب موجودات ماسوی پر بھی۔ (جیسے لفظ قرآن پاک کا اطلاق بعض پاروں پر بھی ہوتا ہے سارے پر بھی ہوتا ہے) بعض موجودات پر عالم کا اطلاق ہو جیسے عالم الاجسام اور عالم الحیوان وغیرہ تو ان سب عالموں کی وجہ سے عالمین کہہ دیتے ہیں۔

فتخرج صفات اللہ الخ: سے سوی کی قید کا فائدہ ذکر کرتا ہے۔ (کیوں کہ تعریف میں قیود کے فوائد ہوتے ہیں) تو کہتا ہے کہ اس قید سے معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ کی صفتیں عالم میں داخل نہیں ہیں کیوں کہ وہ متکلمین کے نزدیک نہ تو اللہ تعالیٰ کا عین ہیں اور نہ ہی غیر ہیں حالانکہ عالم تو اللہ تعالیٰ کا غیر ہے تو پھر صفات باری نکل گئے۔

من السموات الخ: سے عالم کے اجزاء بدل ہے۔

ای مخرج من العدم الخ: سے حادث کا معنی بیان کرتا ہے کہ حادث کا معنی ہے مسبوق بالعدم (کہ پہلے موجود نہ ہو اور بعد میں موجود ہو جائے فوجد کا یہی معنی ہے۔

خلافا للفلاسفہ الخ: سے شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض یہ ہوا کہ والعالم بجمیع اجزائہ محدث۔ ماتن کی اس عبارت سے غرض کیا ہے تو جواب دیا کہ یہاں سے فلاسفہ کا رد مقصود ہے کیوں کہ وہ عالم کو بجمیع اجزاءہ حادث نہیں مانتے کیوں کہ وہ کہتے ہیں کہ عالم کے اجزاء میں سے آسمان بمع مادہ (ہیولی) اور صورۃ (خواہ صورت جسمی ہو کہ نوعی وشکل) قدیم ہے (شکل حدود کے احاطہ سے جو ہیئت حاصل ہوتی ہے اس کو کہتے ہیں) اس طرح

عناصر اربعہ (پانی، آگ، ہوا اور مٹی) بھی بمع مادہ (جس سے یہ چار بنے ہیں) اور صور۔ کے قدیم ہیں تو خلاصہ یہ نکلا کہ فلاسفہ عالم کے اجزاء میں سے آسمان اور اربعہ عناصر کو قدیم مانتے ہیں تو ان کا ماتن نے رد کر دیا کہ بجمیع اجزائه عالم حادث ہے۔

**لکن بالنوع الخ:** شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ تم نے کہا ہے کہ عناصر اربعہ بمع صورۃ کے قدیم ہے۔ حالانکہ یہ بات غلط ہے کیوں کہ عناصر میں سے پانی کی صورت کبھی تبدیل ہو کر ہوا بن جاتی ہے اور پانی ہوا بن جاتا تو اگر عناصر کی صورت قدیم ہوتی تو کیوں تبدیل ہوتی تو اس کا جواب دیا کہ تمھارا اعتراض تب ہے کہ ہم صورۃ سے مراد شخص لیں تو ہماری مراد صورۃ شخص نہیں ہے بلکہ صورۃ نوعی ہے (یعنی کوئی نہ کوئی اس کو عناصر اربعہ صورۃ لگی ہوگی خالی نہ ہونگے بلکل) تو اب ٹھیک ہے کہ ہوا اور پانی کی صورت شخصی تو تبدیل ہو جاتی ہے مگر نوعی نہیں ہوتی۔ کیوں کہ نوعی تو تب ہوتی کہ مثلاً جو پانی، ہوا بن چکا ہے وہ ہی پانی ہے اور پانی نہیں ہے۔ تو ہو سکتا ہے کہ جو پانی ہوا بنا ہے وہ تو بن چکا ہے لیکن اور جگہ پانی پایا گیا ہو جو صورۃ نوعی ہے جیسے (جیسے انسان کی صورۃ شخصی یعنی زید عمرو و بکر وغیرہ کی صورۃ ختم ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ انسان کی صورۃ نوعی بھی ختم ہو جائے کیوں کہ اگر زید عمرو وغیرہ مر گئے تو انسان اپنے دوسرے افراد کے ضمن میں پایا جائے گا۔

**نعم اطلقوا القول الخ:** سے شارح ایک اعتراض کا جواب دیتا ہے اعتراض یہ ہے کہ تم نے کہا ہے کہ فلاسفہ عالم کو حادث نہیں مانتے۔ حالانکہ وہ تو عالم کو حادث مانتے ہیں تو جواب دیا کہ حادث کے دو معنی ہیں۔ ایک معنی تو ہے مسبوق بالعدم اور دوسرا معنی ہے محتاج الی الغیر ہم جو کہتے ہیں کہ فلاسفہ عالم کو حادث نہیں مانتے۔ یعنی مسبوق بالعدم کے معنی کے لحاظ سے حادث نہیں مانتے بلکہ محتاج الی الغیر کے معنی سے عالم کو حادث مانتے ہیں۔ فلاسفہ کے نزدیک حادث کا اور معنی ہے۔ اور متکلمین کے نزدیک حادث اور معنی ہے، اس طرح قدیم کے بھی دو معنی ہو جائیں گے۔ کہ ہمارے نزدیک قدیم وہ جو مسبوق بالعدم نہ ہو اور فلاسفہ کے نزدیک وہ ہوگا جو محتاج الی الغیر نہ ہو۔

**ثم اشار الی دلیل الخ:** سے شارح مابعد کے متن کا ربط بیان کرتا ہے کہ یہاں سے ماتن اپنے دعوی پر دلیل دیتا ہے اشارۃ دعوی ان کا تھا کہ عالم بجمیع اجزائه حادث ہے تو اس دعوی پر دلیل بہت دور تک چلے گی۔ متن کا خاص خیال رکھنا ہے کیوں کہ شارح ہر لفظ کا معنی کرے گا جس کی وجہ سے متن سمجھنے میں خلل آئے گا۔ تو کہتا ہے کہ عالم اس لئے حادث ہے کہ یہ دو قسم ہے اعیان اور اعراض۔

**لانه ان قام الخ:** سے وجہ حصر کے ساتھ دلیل دیتا ہے کہ عالم ان دو (اعیان اور اعراض) میں کیسے [illegible] ہے۔ تو کہتا ہے کہ اگر عالم قائم بذاتہ ہے تو یہ عین ہے اور اگر قائم بذاتہ نہ ہو تو عرض ہے۔ آگے شارح کہتا ہے کہ عالم خواہ عین ہو کر عرض ہو، ان کے وہم میں حادث ہے۔ جس کا وہم بعد میں ثابت کریں گے۔

**لانه ان قام بذاته فعين والافعرض وكل منهما حادث لما سنبين ولم يتعرض له المصنف رحمه الله تعالى لان الكلام فيه طويل لايليق بهٰذا المختصر كيف وهو مقصور على المسائل دون الدلائل فالاعيان ما اى ممكن يكون له قيام بذاته بقرينة جعله من اقسام العالم**

اس لئے کہ وہ اگر بذاتہ قائم ہوگا تو عین ہوگا ورنہ وہ عرض ہے، اور ان میں سے ہر ایک حادث ہے، اس کی وجہ ہم عن قریب بیان کریں گے۔ مصنف رحمہ اللہ تعالی اس کے درپے نہیں ہوئے، کیوں کہ اس میں کلام بہت لمبی ہے اس مختصر کے لائق نہیں ہے، اور اس کے لائق کیسے ہو سکتی ہے، جب کہ مسائل پر اس کا اقتصار ہے دلائل کا ذکر نہیں۔ ”تو اعیان وہ ہے جس،، یعنی ممکن ” کا قیام بذاتہ ہو،، اس کو علم کی اقسام میں سے بنانے کے قرینہ کے ساتھ۔

**ولم يتعرض له الخ:** شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض یہ ہوا کہ ماتن نے كل منهما حادث پر دلیل کیوں نہ دی جبکہ شارح کہتا ہے کہ ہم دلیل دیں گے۔ جواب دیا کہ یہ مختصر متن ہے اور مختصر میں مسائل کا بیان ہوتا ہے نہ کہ دلائل کا بیان لیکن اس پر معمولی اعتراض ہے کہ خود شارح نے کہا ہے کہ انهبوا الخ سے ماتن نے حدوث عالم کی طرف اشارہ کیا ہے تو پھر مختصر میں بھی دلیل تو آ گئی۔ تو جواب یہ ہے کہ یہاں سے دلیل کی طرف اشارہ ہے نہ کہ خود دلیل ہے۔

**فالاعيان ما الخ:** پہلے ماتن نے عالم کی تقسیم کر دی کہ عالم دو قسم ہے اعیان اور اعراض اب ہر ایک کی تعریف کرے گا تو کہتا ہے کہ اعیان وہ ہیں جن کے لئے قیام بذاتہ ہو اب ایک اعتراض ہوا جس کا شارح نے ممكن الخ سے جواب دیا اعتراض یہ ہوا کہ تم نے کہا ہے: جس کے لئے قیام بذاتہ ہو تو وہ اعیان ہے تو ذات باری کیلئے بھی تو قیام بذاتہ ہے لازم آئے گا کہ وہ بھی اعیان سے ہو حالانکہ وہ نہ اعیان سے ہے اور نہ ہی اعراض سے ہے تو ممکن نکال کر شارح نے جواب دیا کہ ما ممکن سے عبارت ہے کہ اعیان اس ممکن کا نام ہے جس کے لئے قیام بذاتہ ہو تو اب سرے سے اعیان میں ذات باری داخل نہیں ہے۔

**بقرينة جعله الخ:** سے سوال کا جواب دیا۔ اعتراض یہ ہوا کہ اس پر قرینہ کیا ہے کہ یہاں ما ممکن سے عبارت ہے؟ جواب دیا کہ اس پر قرینہ عالم کی تقسیم ہے کہ چونکہ اعیان عالم کی قسم ہے اور عالم جب ممکن ہے تو پھر اعیان سے ممکن ہی مراد ہوں گے۔

**ومعنى قيامه بذاته الخ:** ماتن نے اعیان کی تعریف کی (کہ جس کے لئے قیام بذاتہ ہو) تو اب شارح قیام بذاتہ کا معنی کرتا ہے پہلے متکلمین کے مذہب پر اس کا معنی بیان کرے گا اور پھر فلاسفہ کے مذہب کے مطابق تو کہتا ہے کہ

ومعنی قیامه بذاته عند المتکلمین ان یتحیزبنفسه غیر تابع تحیزه لتحیزشیء آخربخلاف العرض فان تحیزه تابع لتحیز الجوهر الذی هو موضوعه ای محله الذی یقومه ومعنی وجود العرض فی الموضوع هو ان وجوده ای نفسه هو وجوده فی الموضوع و لهٰذا یمتنع الانتقال عنه بخلاف وجود الجسم فی الحیز فان وجوده فی نفسه امر ووجوده فی الحیز امر آخر ولهٰذا ینتقل عنه وعند الفلاسفة معنی قیام الشیء بذاته استغناءه عن محل یقومه ومعنی قیامه بشیء آخر اختصاصه بحیث یصیر الاول نعتا والثانی منعوتا سواء کان متحیزا کما فی سواد الجسم اولا کما فی صفات الباری عزاسمه

اوراس کے بذاتہ قائم ہونے کا معنی متکلمین کے نزدیک یہ ہے کہ وہ خود صاحب حیز ہو نہ یہ کہ اس کا تحیز کسی دوسری شے کے تحیز کے تابع ہو بخلاف عرض کے کہ بے شک اس کا مکان میں ہونا جوہر کے مکان میں ہونے کے تابع ہوتا ہے، یہ جوہر اس کا موضوع یعنی وہ محل جو اس کو قائم رکھتا ہے، اور عرض کے موضوع میں ہونے کا معنی یہ ہے کہ اس کا وجود یعنی اس کی ذات وہ اس کا وجود ہی موضوع میں ہے، یہی وجہ ہے کہ اس سے انتقال ممتنع ہے، بخلاف حیز میں جسم کے وجود کے، کہ بلاشک اس کا وجود اس کے نفس میں ایک امر ہے اور اس کا وجود حیز میں ایک دوسرا امر ہے۔ اور اسی لئے وہ اس سے منتقل ہو جاتا ہے۔ اور فلاسفہ کے نزدیک شے کے بذاتہ قیام کا معنی اس کا ایسے محل سے غنی ہونا ہے جو اس کو قائم رکھے، اور اس کے کسی اور شے کے ساتھ قائم ہونے کا معنی اس کا اس طرح خاص ہونا ہے کہ پہلا نعت اور دوسرا منعوت بن جائے، برابر ہے کہ وہ متحیز ہو جیسے جسم کی سیاہی یا متحیز نہ ہو جیسے اللہ عزاسمہ کی صفات میں

متکلمین کے نزدیک قیام بذاتہ کا معنی یہ ہے کہ خود یعنی عین مکان کے اندر نہ ہو کہ اس کا مکان گھیرنا دوسرے کے مکان گھیرنے کے تابع ہو یہ تو آ گیا مکان کا معنی تو چونکہ عرض عین کا مقابل تھا اس لئے آگے عرض کی بھی تعریف کر دی کہ جس کے لئے قیام بذاتہ نہ ہو۔ یعنی متکلمین کے نزدیک عرض وہ ہے جس کا تحیز (مکان گھیرنا) دوسرے جوہر کے تحیز کے تابع ہوتا ہے کونسا جوہر جو کہ اس عرض کا موضوع اور موضوع کس کو کہتے ہیں کہ تو عرض یا شے کا موضوع وہ محل ہوتا ہے جو عرض (حال یعنی حلول کرنے والا) کی تقویم کرے۔

ومعنی وجود العرض الخ: سے شارح کہتا ہے کہ وجود العرض فی الموضوع کا مطلب سمجھنے سے پہلے یہ سمجھو کہ وجود دو قسم کا ہوتا ہے۔ ایک تو وجود فی نفسہ جس کی تعریف یہ ہے کہ وہ شے پر محمول ہو اور اس سے شے موجود ہو اور دوسرا وجود الجسم ہوتا ہے جو واضح ہے تو شارح کہتا ہے کہ عرض کا وجود فی الموضوع جو ہوتا ہے یہ اس کا وجود فی نفسہ ہے تو

اسمه والمجردات وهو ای ماله قیام بذاته من العالم اما مرکب من جزئین فصاعدا وهو الجسم وعند البعض لابد له من ثلاثة اجزاء لیتحقق الابعاد الثلاثة اعنی الطول والعرض والعمق وعند البعض من ثمانیة اجزاء لیتحقق تقاطع الابعاد الثلاثة علی زوایا قائمة

اور مجرادات میں "اور وہ"، یعنی عالم میں سے جس کا قیام بذاتہ ہے۔ "یا مرکب ہے"، دو جزؤں یا زیادہ سے، تو وہ جسم ہے، اور بعض کے نزدیک اس کے لئے تین اجزاء کا ہونا ضروری ہے، تا کہ تین بُعد متحقق ہو جائیں میری مراد لمبائی، چوڑائی اور گہرائی ہے، اور بعض کے نزدیک آٹھ اجزاء کا ہونا ضروری ہے، تا کہ تین بعد جو ہیں ان کا تقاطع قائمہ زاویوں پر ہو۔

عرض کا وجود فی نفسہ وہی ہے جو موضوع میں ہوتا ہے علیحدہ کوئی وجود نہیں ہوتا اگر علیحدہ ہو جائے تو عرض فنا ہو جاتی ہے اس لئے عرض کا جوہر (موضوع) سے انتقال ممتنع ہوتا ہے۔ وجود الجسم کا ایک وجود نہیں ہے عرض کی طرح بلکہ اس کے دو وجود ہیں ایک وجود فی نفسہ اور دوسرا وجود فی الحیز، ہر ایک کا علیحدہ علیحدہ وجود ہے اس لئے جسم موضوع سے منتقل ہو سکتا ہے کیوں کہ اس کا اپنا وجود فی نفسہ علیحدہ موجود ہے۔

وعند الفلاسفه الخ: سے قیام بذاتہ کا معنی فلاسفہ کے نزدیک بیان کرتا ہے کہ شے کا ایسے محل سے مستغنی ہونا جو اس شے کی تقویم کرے۔ فلاسفہ کے نزدیک عرض کا معنی ہے شے اول کا شے ثانی کے ساتھ اس طرح مختص ہونا کہ شے اول نعت بنے اور ثانی منعوت ہو۔ تو اس کا نام عرض ہے آگے فرق بیان کر دیا کہ وہ منعوت کبھی متحیز ہوگا جیسے ہم کہیں کہ الجسم اسود تو منعوت (جسم) یہ متحیز ہوتا ہے یعنی کسی مکان کو گھیرتا ہے اور کبھی منعوت متحیز نہ ہوگا۔ جیسے اللہ کی صفتیں اور فرشتوں کے صفتیں تو اللہ تعالیٰ اور فرشتے اپنی اپنی صفتوں کے لئے منعوت ہیں مگر متحیز نہیں ہے کہ اللہ اور فرشتے جگہ گھیریں۔ لم تخل کا فاعل مادہ ہے اور اطلقوا کا فاعل فلاسفہ ہیں اور سبق العدم علیه میں علیہ کی ضمیر کا مرجع ما سوی الله (عالم) ہے آگے یتعرض له میں ضمیر کا مرجع کل منها حادث پورا جملہ ہے جعلہ کی ضمیر کا مرجع عین ہے جو کہ اعیان کے ضمن میں ہے۔ اور ان تتحیز کا فاعل بھی یہی عین ہے باقی موضوع۔ محله اور یقومه میں ضمیروں کا مرجع عرض ہے اور ان وجوده میں ضمیر کا مرجع عرض ہے اور یمتنع انتقال عنه میں عنہ کا مرجع موضوع ہے اور قیامه بشیء آخر سے عرض مراد ہے اور قیامہ کی ضمیر کا مرجع الشیء ہے اختصاصه میں ضمیر کا مرجع شیء اول ہے اور بہ کی ضمیر کا مرجع شیء ثانی ہے کان کا فاعل منعوت ہے۔ والمجردات کا عطف اللہ پر ہے۔

وهو ای ماله قیام بذاته الخ: پہلے ماتن نے عالم کی تقسیم کر دی کہ عالم دو قسم ہے، اعیان اور اعراض پھر اعیان کی تعریف کر دی کہ جس کے لئے قیام بذاتہ ہو، اب اعیان کی تقسیم کرتا ہے کہ اعیان یا تو مرکب ہوں گے اور وہ جسم ہی ہے اور یا غیر مرکب ہیں تو وہ جوہر (یعنی جز لا یتجزی) ہیں۔ یہ تو آ گیا متن۔

**ولیس ھذا نزاعا لفظیا راجعا الی الاصطلاح حتی یدفع بان لکل احد ان یصطلح علی ماشاء بل ھو نزاع فی ان المعنی الذی وضع لفظ الجسم بازائه ھل یکفی فیه الترکیب من جزئین ام لا احتجّ الاولون بانه یقال لاحد الجسمین اذا زید علیه جزء واحد انه جسم من الاخر فلولا ان مجرد الترکیب کاف فی الجسمیة لما صار بمجرد زیادۃ الجزء ازید فی الجسمیة**

اور یہ وہ لفظی جھگڑانہیں ہے جواصطلاح کی طرف رجوع کرے حتی کہ دفع ہوجائے یہ بات کہ ہرایک کے لئے یہ حق ہے کہ وہ جوچاہے اس پراصطلاح بنالے، بلکہ نزاع اس میں ہے کہ وہ معنی جس کے مقابل لفظِ جسم وضع کیا گیا ہے، کیا اس میں دو جزؤں سے ترکیب ہے یانہیں؟ پہلوں نے دلیل دی کہ دوجسموں میں سے ایک کو جب اس پرکوئی جزء زائد ہوجائے کہا جاتا ہے کہ یہ دوسرے کاجسم ہے، اگرایسانہ ہوتا کہ خالی ترکیب جسم ہونے میں کافی ہے اس لئے کہ وہ صرف جزء کی زیادتی ہے جسم ہونے میں زیادہ ہوگئی ہے۔

ای مالہ قیام بذاتہ الخ: نکال کرشارح نے وہم کاازالہ کیا ہے وہم یہ ہواکہ تقسیم اعیان کی ہورہی ہے تو اعیان بتاویل جماعۃ ہے اس لئے تقسیم کے وقت وھی اما مرکب کہنا چاہئے تھا نہ کہ وھو الخ یعنی مذکر کی ضمیر عائد نہیں ہونی چاہئے تھی بلکہ مؤنث کی ضمیر ہونی چاہئے تھی تاکہ ضمیراور مرجع میں مطابقت ہوجاتی تو شارح نے جواب دیا کہ اس ضمیر کا مرجع اعیان نہیں ہے بلکہ ماله قیام بذاته ہے جواعیان سے عبادت ہے۔

من جزئین الخ: ماتن نے تو کہا تھا کہ اعیان تو مرکب ہوں گے شارح کہتا ہے کہ کم ازکم دوجزؤں سے یازیادہ سے ہوگی۔ فصاعدا کی ترکیب ذرامشکل ہوتی ہے تو یہ فاءاو کے معنی میں ہوتی ہے اور صاعدا اسم فاعل مصدر کے معنی میں ہوتا ہے یعنی صاعدا مفعول مطلق ہے اور اس کافعل محذوف ہے۔ صعد صعودا معنی ہوا (زیادہ یابلند)۔

قولہ وعند البعض لا بد من ثلاثة الخ: پہلے شارح نے تصریح کی تھی کہ زیادہ کتنے ہوں گے تو تصریح کردی کہ بعض کے نزدیک تین اجزاء کا ہوناضروری اور بعض کے نزدیک آٹھ اجزء کاہوناضروری ہے تین کاقول تو اس لئے کہا گیاکہ جسم میں کم ازکم تین بعد (طول، عرض اور عمق) ہوتے ہیں تو پھر ہر جزء سے ایک ایک بعد بن جائے گا۔ اور بعض نے آٹھ کاقول اس لئے کیا ہے کہ ان کے نزدیک جسم وہ ہوتا ہے جہاں الابعاد الثلاثۃ (طول، عرض اور عمق) کازاویا قائمہ پر تقاطع ہو، اور یہ تب ہی ممکن ہے کہ جسم کے کم ازکم آٹھ اجزءہوں، کما فی الخیالی۔

ولیس ھذا نزاعا: سے شارح نے ایک اعتراض کاجواب دیا ہے تو اعتراض یہ ہے کہ جسم کے اجزاء میں

**وفیه نظر لانه افعل من الجسامة وعظم المقدار یقال جسم الشئ ای عظم فھو جسیم وجسام بالضم والکلام فی الجسم الذی ھو اسم الا صفة او غیر مرکب کالجوھر یعنی العین الذی لا یقبل الانقسام لافعلاولا وھماولافرضا وھو الجزء الذی لا یتجزی و لم یقل وھو الجوھر احترازًا عن ورود المنع بان مالا یترکب لاینحصر عقلا فی الجوھر بمعنی الجزء الذی لایتجزی بل لا بدمن ابطال الھیولی والصورۃ والعقول والنفوس المجردۃ لیتم ذلك**

اوراس میں اعتراض ہے: اس لئے کہ یہ جسامت سے افعل کا صیغہ ہے اور مقدار میں بڑاہوگیا ہے، کہا جاتا ہے: شۓ جسیم ہوگئی یعنی عظیم ہوگئی، تو وہ جسیم اور جسام ہے ضمہ کے ساتھ اور کلام اس جسم میں ہے جواسم صفت نہیں۔ یاغیر مرکب: ہوگا جیسے جوہر یعنی وہ عین جوانقسام کوقبول نہیں کرتا، نہ فعلانہ وہمی طور پر نہ فرضی طور پر۔ اور یہ وہ جزء ہے جوتقسیم نہیں ہوتی۔ اور یہ نہیں کہا: اوروہ جوہر ہے بچتے ہوئے یہ اعتراض وارد ہونے سے کہ جومرکب نہیں وہ عقلا جوہر میں منحصر نہیں اس جزء کے معنی میں جوتقسیم نہیں ہوتی بلکہ ہیولی، صورت، عقول اور نفقسِ مجردہ کو باطل کرنا بہت ضروری ہے تاکہ یہ پوراہوجائے۔

اختلاف کرنادو سے مرکب ہے یاتین سے یاآٹھ سے یہ اصطلاحی لفظی نزاع ہے صرف لفظوں کاتفاوت ہے جوکہ محصلین کی شان کے لائق نہیں ہے کیوں کہ ہرآدمی اپنی اپنی اصطلاح کے مطابق جسم کی تعریف کرتا ہے کوئی کہتا ہے کہ ہردوجزؤں سے مرکب ہوتا ہے کوئی تین سے کوئی آٹھ سے کہتا ہے، سب اپنی اپنی اصطلاح کے مطابق کہتے ہیں اور یہ قانون ہے کہ اصطلاح میں کوئی بخل نہیں ہوتا ہرانسان کی مرضی ہے کہ جوبھی اپنی مرضی کے مطابق اصطلاح بنائے تو شارح نے اس کارد کیا یہ غلط ہے کہ یہ نزاع اصطلاحی نزاع ہے بلکہ یہ تو نزاع حقیقی (معنوی) ہے (نزاع معنوی ہمیشہ ایک ہی شے میں ہوتا ہے یہ گویا نزاع معنوی کی تعریف ہے) کیوں کہ جسم کے مرکب ہونے میں توکسی کوبھی کلام نہیں ہے اگراختلاف ہے تو اس میں ہے کہ لفظ جسم کی جس معنی مرکب کے لئے وضع ہے اس معنی کے اجزاء کتنے ہونے چاہئیں دویادو سے زیادہ تو اس واضح ہوگیا کہ یہاں نزاع معنوی ہے یعنی ایک شے میں نزاع ہے لہذا یہ نزاع درست ہے۔

احتج الاولون الخ: جنہوں نے کہا ہے کہ جسم کیلئے کم ازکم دوجزؤں کاہوناضروری ہے۔ انہوں نے یہاں سے اپنے دعوی پردلیل دی ہے تو دلیل یہ ہے کہ دوجسم ہم رکھتے ہیں ایک کوایک طرف اور دوسرے کودوسری طرف رکھتے ہیں اور ان میں سے ایک جسم پرایک جزء کی زیادتی کرتے ہیں تو اس جسم پر ہم نے ایک جزء کی زیادتی کی ہے اس کی طرف ہم اشارہ کرتے ہوئے کہہ سکتے ہیں کہ ھذا جسم من الآخر (جبکہ قبل اززیادتی دونوں جسم برابر ہوں) تو معلوم ہواکہ جسم کی ترکیب کیلئے صرف دوجزئیں کم ازکم کافی ہیں اگرجسم کے لئے تین اجزءکاہوناضروری ہوتا تو پھراس وقت تک ہم احد

**الجسمین** کو اجسم نہیں کہہ سکتے جب تک تین اجزاء پر ایک جز کی زیادتی نہ کریں۔

**وفیہ نظر لانہ الخ :** سے مذکورہ بالا دلیل پر اعتراض کرتا ہے کہ تم نے اجسم سے دلیل دی ہے اور اجسم تو صفت کا صیغہ ہے اور جسامت سے مشتق ہے جس کا معنی ہے ضخامۃ اور زیادہ مقدار والا ہونا۔ (آگے محاورے سے دلیل دی ہے جب کہہ دیں جسم الشیء تو مطلب یہ ہوتا ہے کہ وہ شیء جسیم عظیم ہے۔ تو کم ہونا اور زیادہ ہونا یہ عرض ہے اور صفت ہے حالانکہ ہماری بات تو ذات جسم میں چلی ہے جو کہ اسم ہے اور اجسم کو تم یہ نہیں کہہ سکتے کہ یہ جسم سے ہے کیوں کہ جسم جامد ہے اور جامد سے کوئی شے مشتق نہیں ہوا کرتی تو خلاصہ یہ نکلا کہ بات جسم کی ذات میں چلی تھی اور تم نے جسم کی صفت (اجسم بڑا ہونا یا چھوٹا ہونا) میں چلا دی لہٰذا اجسم سے تمھاری دلیل نہیں بن سکتی۔

**قولہ یعنی العین الذی الخ :** چونکہ جوہر اعیان کی قسم ہے اس لئے اس کی تعریف کرتا ہے کہ جوہر اس عین کا نام ہے جو انقسام کو نہ تو بالفعل قبول کرے نہ بالوھم اور نہ بالفرض۔ بالفعل کا معنی ہے کہ واقع میں تقسیم کو قبول کرے کہ ہم کہہ دیں کہ واقع میں اس کے اتنے اجزاء ہیں اور وھما کا مطلب یہ ہے کہ مثلا ہماری حس کے سامنے کوئی شے ہو اور ہم خیال کریں کہ یہاں تک اس کی یہ جانب ہے اور دوسری جانب یہاں تک ہے اور فرضا کا معنی ہے کہ عقل سے ہم تقسیم کرلیں کہ اس کا نصف اتنا ہوگا اور اس کے نصف کا نصف یعنی ربع اتنا ہوگا وغیرہ وغیرہ۔

**ولم یقل وھو الجوھر الخ :** شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض یہ ہوا کہ جب ماتن نے پہلی شق بیان کردی کہ اعیان اگر مرکب ہیں تو وہاں تو ماتن نے حصر کیا ہے کہ جب مرکب ہے تو وہ جسم ہی ہوگا۔ اور حصر ضمیر متصل کے مبتدا بننے سے ہے پتہ چلا کہ اعیان مرکب جسم کے اندر بند ہیں اور غیر کی طرف تجاوز نہیں کرتے۔

اور جب دوسری شق بیان کردی کہ اعیان اگر غیر مرکب ہیں تو پھر اس شق کا جوہر کے اندر حصر نہیں کیا کہ وہ غیر مرکب جوہر ہی ہوگا بلکہ کہا کہ مثل جوہر کے تو اس صورت میں حصر نہ کرنے کی کیا وجہ ہے تو جواب دیا کہ اس صورت میں حصر نہیں کرسکتے کیوں کہ غیر مرکب صرف جوہر ہی نہیں ہے بلکہ اور بھی چیزیں ہیں جو کہ غیر مرکب معین (عند الفلاسفہ) تو وہ اگرچہ اپنی جگہ متکلمین کے نزدیک باطل ہیں مگر جب تک انکار ابطال نہیں کیا جائے تو کیسے غیر مرکب کا جوہر میں حصر کرسکتے ہیں تو جواب آگیا کہ اگر ہم جوہر کے اندر حصر کرتے تو اعتراض ہوجاتا کہ ھیولی، صورۃ، عقول عشرہ اور نفوس مجردہ بھی تو غیر مرکب ہیں تو پھر جوہر کے اندر غیر مرکب کا حصر صحیح نہیں ہے اس لئے جوہر کہا : فافھم۔

**قولہ وعند الفلاسفہ لا وجود الخ :** اس سے پہلے تک تو متکلمین کا مذہب بیان ہوا کہ جسم اجزاء لا یتجزء سے مرکب ہے۔ یہاں سے فلاسفہ کی بات ذکر کرتا ہے کہ ان کے نزدیک جز لا یتجزء باطل ہے۔ اب سوال ہوا کہ پھر جسم فلاسفہ کے نزدیک کس سے مرکب ہے تو جواب دیا کہ ان کے نزدیک جسم ھیولی اور صورۃ سے مرکب ہے۔

**واقوی ادلۃ الخ :** اب چونکہ جزء لا یتجزیٰ کی بات آگئی اس لئے متکلمین کی طرف سے پہلے اس کے اثبات پر

**وعند الفلاسفة لاوجود للجوھر الفرد اعنی الجزء الذی لایتجزی وترکب الجسم انماھو من الھیولی والصورة واقوی ادلة اثبات الجزء انه لووضعت کرة حقیقیة علی سطح حقیقی لم تماسه الا بجزء غیر منقسم اذ لو ماسته بجزئین لکان فیھا خط بالفعل فلم تکن کرةحقیقیة واشھرھاعندالمشائخ وجھان الاول انه لو کان کل عین منقسما لاالی نھایة**

اور فلاسفہ کے نزدیک جوہر فرد کا کوئی وجود نہیں ہے، یعنی اس جزء کا جو تقسیم نہیں ہوتی، اور جسم ہیولی اور صورت سے مرکب ہوتا ہے، اور سب سے قوی ترین دلیل جزء کے ثابت کرنے میں یہ ہے کہ اگر کرہ (گیند) حقیقی کو اگر سطح حقیقی پر رکھا جائے تو وہ کرہ اس جزء کو کسی ایسی جزء کے ساتھ نہیں مس کرے گی جو منقسم نہ ہو اس لئے کہ اگر وہ اسے دو جزؤں کے ساتھ مس کرے تو ضرور اس میں بالفعل ایک خط ہوگا تو کرہ حقیقی نہ رہ جائے گا اور ان دلیلوں میں مشہور ترین مشائخ کے ہاں جو ہے اس کی دو وجہیں ہیں، (ا) یہ کہ اگر ہر عین اگر لا الی نہایہ تقسیم ہونے والا ہو۔

دلائل نقل کرتا ہے اور پھر فلاسفہ کی طرف سے اس کی نفی پر دلائل دے گا تو کہتا ہے کہ جزء لا یتجزء کے اثبات پر سب سے قوی دلیل کے سمجھنے سے پہلے تمہید ہے اور وہ یہ کہ ایک ہوتا ہے کرہ حقیقی جس کی تعریف یہ ہے: کرہ اس جسم کو کہتے ہیں جس کو گول سطح نے احاطہ کیا ہو اور اس کے اندر اگر نقطہ فرض کریں تو سطح کی طرف سارے خطوط برابر نکلیں اور ایک ہوتا ہے کرہ حسی جیسے زمین ہے یہ بھی اگرچہ کرہ ہے مگر اس کے درمیان اگر نقطہ فرض کریں تو اس کے خطوط سطح کی طرف برابر برابر نہ نکلیں گے کیوں کہ زمین پر جہاں پہاڑ ہونگے وہاں لمبے خطوط ہوں گے اور جہاں پستی ہے وہاں چھوٹے خطوط ہوں گے اور ایک تیسری شے سطح حقیقی ہوتی ہے جیسے یہ ہماری کتاب کا کاغذ ہے۔ بالکل ہموار ہے، اس تمہید کے بعد دلیل یہ ہے کہ ہم سطح حقیقی پر کرہ حقیقی کو رکھتے ہیں تو جب یہ کرہ حقیقی سطح کو ملاقی ہوگا تو تلاقی اور تماس جزء لا یتجزء پر کرے گا۔ اب اگر تم کہو کہ تماس جس جزء پر کیا ہے وہ بھی تقسیم کو قبول کرتی ہے تو پھر دو جزؤں پر کرے گا تو وہ جزء متصل ہوں گی تو لازم آئے گا کہ وہاں خط بالفعل ہو (کیوں کہ دو جزؤں کے ملنے سے خط پیدا ہوتا ہے) تو پھر کرہ کرہ نہیں رہے گا اور سطح سطح نہ رہے گی کیوں کہ یہ مسئلہ ہے کہ جہاں کرہ ہوتا ہے وہاں خط نہیں ہوا کرتا، فتامل۔

**واشھر ھا عند المشائخ الخ :** دو مشہور دلیلیں عندالمتکلمین اثبات جز لا یتجزی پر ہیں (یہ دلیلیں مشہور تو ہیں مگر قوی نہیں ہیں) تو اشہرین میں سے پہلی کیلئے بھی ذرا تمہید ہے اور وہ یہ کہ جو کہتے ہیں فلاں جسم بڑا ہے اور فلاں چھوٹا ہے تو یہ چھوٹے بڑے جسم کی مدار اجزاء پر ہے اگر اجزاء تھوڑے ہوئے تو جسم چھوٹا اور زیادہ ہوئے تو جسم بڑا ہوگا۔ اور یہ بھی یاد رہے کہ اجزاء کا کم ہونا یا زیادہ ہونا یہ ہمیشہ متناہی میں ہوتا ہے۔ اگر دو چیزیں غیر متناہی ہوں تو کسی کو چھوٹا یا بڑا نہیں کہہ سکتے۔

**لم تکن الخردلة اصغرمن الجبل لان کلامنهما غیرمتناهی الاجزاء والعظم والصغر انما هو بکثرة الاجزاء وقلتها وذلك انمایتصورفی المتناهی والثانی ان اجتماع اجزاء الجسم لیس لذاته والا لما قبل الافتراق فاللہ تعالیٰ قادر علی ان یخلق فیه الافتراق الی الجزء الذی لا یتجزی لان الجزء الذی تنازعنافیه ان امکن افتراقه لزمت قدرت الله تعالیٰ علیه دفعا للعجزو ان لم یمکن ثبت المدعی**

تو رائی پہاڑ سے چھوٹی نہ ہوگی کیوں کہ ان دونوں کا کل غیر متناہی الاجزاء ہے، عظم اور صغر اجزاء کے کثیر اور قلیل ہونے سے ہوتا ہے، اور یہ بات متناہی میں متصور ہے اور (۲) یہ کہ جسم کے اجزاء کا اجتماع اس ذات کی وجہ سے نہیں ہوتا ورنہ وہ تقسیم و افتراق کو قبول نہ کرے۔ اللہ تعالی اس بات پر قادر ہے کہ اس میں تقسیم کو پیدا کردے یہاں تک کہ وہ جزء آ جائے جو تقسیم نہ ہو سکے، کیوں کہ وہ جزء جس میں ہمارا تنازع ہے اگر اس کا تقسیم ہونا ممکن ہو تو اس پر اللہ تعالی کی قدرت اس پر لازم ہوگی اس سے عجز کو دور کرنے کے لئے اور اگر ممکن نہ ہو تو مدعی ثابت ہو جائے گا۔

اس تمہید کے بعد دلیل یہ ہے کہ اگر تم کہو کہ جزء لایتجزیٰ باطل ہے۔ کہ رائی کا دانہ پہاڑ سے چھوٹا نہ ہو کیوں کہ رائی کے دانے کو ہم اس لئے چھوٹا کہتے ہیں اس کے اجزاء تھوڑے ہوتے ہیں اور پہاڑ کے اجزا زیادہ ہوتے ہیں اس لئے وہ بڑا ہوتا ہے جب تم نے کہا کہ مرکب کی تقسیم کہیں ٹھہرتی ہی نہیں ہے تو پھر رائی کے دانے کی اور پہاڑ کی تقسیم کہیں نہیں ٹھیرے گی۔ تو دونوں کے اجزاء غیر متناہی ہوں گے لہٰذا بڑا چھوٹا کسی کو نہیں کہہ سکتے کیوں کہ بڑا چھوٹا جو کہتے ہیں تو متناہی اشیاء میں نہ کہ غیر متناہی۔ فافهم۔

والثانی ان اجتماع الخ: سے مشہور دلیل نقل کرتا ہے۔ کہ جسم ہمیشہ مرکب اور مجتمع الاجزاء ہوتا ہے اور جسم کے اجزاء کا مجتمع ہونا یہ جسم کی ذات کا تقاضا نہیں ہے کہ جسم کی ذات چاہے کے میرے اجزاء پر افتراق (تقسیم ہونا یا جدا ہونا) طاری نہ ہو ورنہ کبھی تخالف نہیں ہو سکتا حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ بعض جسموں کے اجزاء منقسم ہوتے ہیں تو معلوم ہوا کہ جسم کے اجزاء کا منقسم ہونا ممکن ہے اور اللہ تعالی ہر ممکن پر قادر ہے تو ہم کہتے ہیں جسم کے اجزاء کا منقسم ہونا جس حد تک ممکن تھا وہ منقسم ہو گیا یعنی وہ اللہ تعالی نے بالفعل منقسم کر دیا اب اگر تم کہو کہ جسم کے اور اجزء بھی ہو سکتے ہیں تو ہم کہیں گے کہ یہ خلاف مفروض ہے کیوں کہ کہا یہ تھا کہ جس حد تک تقسیم ممکن تھی اللہ تعالی نے بالفعل تقسیم کر دی اور اب کہتے ہو اور بھی تقسیم ہو سکتی ہے تو اس سے عجز باری لازم آئے گا کیوں کہ مزید تقسیم ممکن تھی اور اللہ تعالی تقسیم نہ کر سکا تو عجز ہے (ہاں اگر ممکن ہی نہ ہو تو پھر عاجز ہونا کوئی معنی نہیں رکھتا) اور اگر ہمارے ساتھ تسلیم کر لو کہ جب اللہ تعالی نے اخری حد تک تقسیم بالفعل کر دی تو اب آگے تقسیم ممکن ہی نہیں تو اس سے ہمارا مدعی ثابت ہوا کہ پھر آخر میں ایک ایسی جز نکل آئی جسکی تقسیم ناممکن ہے۔

**۞ والکل ضعیف اما الاول فلانه انما یدل علی ثبوت النقطة وهولایستلزم ثبوت الجزء لان حلولها فی المحل لیس الحلول السریانی حتی یلزم من عدم انقسامها عدم انقسام المحل واما الثانی والثالث فان الفلاسفة لایقولون بان الجسم متالف من اجزاء بالفعل وانها غیر متناهیة بل یقولون انه قابل لانقسامات غیر متناهیة ولیس فیه اجتماع اجزاء اصلاوانما العظم والصغر باعتبار المقدار القائم به لاباعتبار کثرة الاجزاء وقلتها والافتراق ممکن لاالی نهایة فلایستلزم الجزء واما ادلة النفی ایضا فلوتخلوا عن ضعف ولهٰذا مال الامام الرازی فی هذه المسئلة الی التوقف**

۞ یہ سب ضعیف ہے، پہلی اس لئے کہ یہ نقطہ کے ثبوت پر دلالت کرتی ہے، اور یہ جزء کے ثبوت کو لازم نہیں ہے کیوں کہ اس کا محل میں حلول حلول سریانی نہیں ہے حتی کہ اس کے منقسم نہ ہونے سے محل کا منقسم نہ ہونا لازم آئے۔ اور دوسری اور تیسری اس لئے کہ فلاسفہ یہ نہیں کہتے کہ جسم اجزاء سے بالفعل مرکب ہے اور وہ اجزاء غیر متناہیہ ہیں بلکہ وہ کہتے ہیں: جسم غیر متناہی انقسامات کو قبول کرنے والا ہے اور اس میں اجزاء کا اجتماع بالکل نہیں ہے، اور بڑا چھوٹا ہونا اس مقدار کی وجہ سے ہے جو جسم کے ساتھ قائم ہے، اجزاء کی کثرت اور قلت کے اعتبار سے نہیں اور تقسیم لاالی نہایہ ممکن ہے، تو جزء لازم نہیں آتی۔ البتہ نفی کی دلیلیں بھی اگرچہ ضعف سے خالی ہوتی ہیں اور یہ ہی وجہ ہے کہ امام رازی اس مسئلہ میں توقف کی طرف مائل ہیں۔

عبارتی فوائد: یتم ذالک میں ذلک کا مشار الیہ حصر ہے لفظ صحیح کرہ حقیقی ہے۔ تماسہ کا فاعل کرہ حقیقی ہے۔ اور اشهر ھا کی ضمیر کا مرجع ادلہ ہے۔ ان یخلق فیه میں ضمیر کا مرجع جسم ہے اور تنازعنا فیه اور افتراقه میں ضمیروں کا مرجع جزء لایتجزی ہے۔ اور ان لم یمکن میں کا فاعل افتراق ہے اور ان شرطیہ ہے اور افتراق سے مراد تقسیم ہے۔

والکل ضعیف الخ: سے قبل شارح نے متکلمین کی طرف سے جزء لایتجزی کے اثبات پر تین دلائل نقل کئے تھے اب کہتا ہے کہ یہ تینوں دلائل ضعیف ہیں۔ پہلی دلیل اس طرح ضعیف ہے کہ تم نے کہا ہے کرہ حقیقی سطح حقیقی پر جب ہم رکھیں گے تو تلاقی جز لایتجزی پر ہوگی جو آگے منقسم نہیں ہو سکتا تو ہم کہتے ہیں کہ ٹھیک ہے کہ جس جزء پر تلاقی ہے وہ منقسم نہیں ہو سکتی لیکن ہو سکتا ہے کہ وہ نقطہ ہو کیوں کہ وہ بھی انقسام کو قبول نہیں کرتا خلاصہ یہ ہے کہ اس جزء کے منقسم نہ ہونے سے یہ تو لازم نہیں آتا کہ جزء تجزی ہو کیوں جزء تجزی تب ثابت ہوگی کہ وہاں تلاقی کے وقت تم جوہر ثابت کرو اس لئے کہ جزء تجزی جوہر ہے اور نقطہ تو عرض ہے۔

لان حلولها فی المحل الخ: کسی نے متکلمین میں سے اعتراض کیا تھا اس کا جواب دے گا۔ اعتراض و

**فان قیل هل لهذا الخلاف ثمرة قلنا نعم فی اثبات الجوهر الفرد نجاة عن کثیر من ظلمات الفلاسفة مثل اثبات الهیولی والصورة المودی الی قدم العالم ونفی حشر الاجساد وکثیر من اصول الهندسة المبتنی علیها دوام حرکات السموات وامتناع الخرق والالتیام علیها والعرض مالا یقوم بذاته بل بغیره بان یکون تابعا له فی التحیز او مختصا به اختصاص الناعت بالمنعوت علی ماسبق لابمعنی انه لایمکن تعقله بدون المحل علی ما وهم فان ذالك انما هو فی بعض الاعراض ویحدث فی الاجسام والجواهر قیل هو من تمام التعریف احتراز عن صفات الله تعالی وقیل لابل هو بیان حکمه کالالوان واصولها قیل السواد والبیاض وقیل الحمرة والخضرة والصفرة ایضا والبواقی بالترکیب ﴿﴾[1]**

---

پھر اگر کہا جائے کہ اس اختلاف کا نتیجہ کیا ہے؟ تو ہم کہتے ہیں: ہاں! جوہرِ فرد کو ثابت کرنے میں فلاسفہ کی بہت ساری (ظلمات) اندھیریوں سے نجات مل جاتی ہے، جیسے ہیولی اور صورت کو ثابت کرنا جو عالم کے قدیم ہونے کے عقیدہ کی پہنچاتا ہے اور اجسام کے حشر کی نفی کرتا ہے، اور علم ہندسہ کے بہت سارے اصولوں سے نجات ملتی ہے، جن اصولوں پر آسمانوں کی حرکت کے ہمیشہ رہنے اور خرق والتیام کے ممتنع ہونے کی بنیاد رکھی گئی ہے۔ ﴿﴾[1] ''اور عرض وہ ہے جو بذاتہ قائم نہ ہو،، بلکہ اپنے غیر کے ساتھ قائم ہو، اس طرح کے مکان میں ہونے میں وہ اس کے تابع ہو یا اس کے ساتھ اس طرح مخصوص ہو جیسے ناعت منعوت کے ساتھ مخصوص ہوتا ہے، اس کی مثال پہلے گزر چکی ہے، اس معنی میں نہیں جس کا سمجھنا محل کے بغیر ممکن نہیں جیسا کہ وہم کیا جاتا ہے۔ تو بلاشک یہ چیز بعض اعراض میں ہوتی ہے، ''اور اجسام وجواہر میں حادث ہوتی ہے،، کہا گیا ہے کہ اس سے تعریف پوری ہوتی ہے، تاکہ اللہ تعالی کی صفات سے احتراز ہو جائے، اور یہ بھی ایک قول ہے کہ یہ تمام تعریف نہیں بلکہ اس کے حکم کا بیان ہے، ''جیسے رنگ،، اور ان کے اصول: کہا گیا ہے کہ سیاہ وسفید ہیں اور ایک قول ہے سرخ اور سبز اور پیلا بھی اور باقی ترکیب کے ساتھ

الافتراق ممکن الخ سے تیسری دلیل (اشہر ین ثانی) کو رد کرتا ہے تو تیسری دلیل کا خلاصہ یہ تھا کہ جس حد تک تقسیم ممکن تھی اللہ تعالی نے بالفعل کر دی تو جب آگے تقسیم نہیں ہو سکے گی تو یہی جزء لایتجزی ہے، اس کو رد کر دیا کہ بالفعل جتنے تک تقسیم ممکن تھی وہ آ گئی اب آگے تقسیم ہی نہیں ہو سکے گی یہ غلط ہے کیوں کہ ہمارے نزدیک تو جسم کی تقسیم لا الی نھایۃ ممکن ہے تو اس بات کا

سوال ہی پیدا نہیں ہوتا کہ تقسیم لا الی نھایۃ ممکن ہو، اور اگر وہ تقسیم کہیں رک جائے تو اب جزء لاتجزی ثابت نہ ہوگا۔

قوله واما ادلة النفی الخ: یہاں تک تو جزء لاتجزی کے اثبات پر دلائل دے کر سب دلائل کو رد کر دیا۔ اب کہتا ہے کہ فلاسفہ نے بھی اپنی جگہ (صدرہ وغیرہ) پر جزء لاتجزی کی نفی پر دلائل دیئے ہیں لیکن وہ بھی ضعف سے خالی نہیں ہیں۔ کیوں کہ انہوں نے جز لاتجزی کی نفی پر جو دلائل دیئے ہیں ان کی مدار اس پر ہے کہ خط مستقیم اور سطح مستوی کو تسلیم کیا جائے تو متکلمین ان دو کے قائل ہی نہیں ہیں وہ کہتے ہیں کہ نہ کوئی خط مستقیم ہوتا ہے جو کہ نقطوں سے مرکب ہوتا ہے اور نہ ہی کوئی سطح ہوتی ہے جو خطوط سے بنتی ہے تو چونکہ جزء لایتجزی کے اثبات اور نفی کا مسئلہ سخت مشکل ہے، امام رازی نے اس مسئلہ میں توقف فرمایا ہے کہ ہمیں کوئی علم نہیں ہے کہ جسم اجزاءِ لاتجزی سے بنا ہے یا ھیولی اور صورۃ سے بنا ہے۔

فان قیل هل لهذا الخ: سے ایک مشہور اعتراض کا جواب دیتا ہے آج کل بھی عام طور پر لوگ یہی اعتراض کرتے ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ ہمیں کیا سروکار کہ جسم اجزاء لاتجزی سے مرکب ہو یا کہ ھیولی اور صورۃ سے مرکب ہو ہمیں کیا نقصان ہے یا ہمیں کیا فائدہ ہے؟ اس کا جواب دیا کہ اس کا بڑا فائدہ ہے کہ فلاسفہ کو کوئی ھیولی اور صورۃ سے محبت نہیں ہے اور نہ ہی دلچسپی ہے دراصل ان کو دلچسپی اپنے عقائد سے ہے مثلاً ان کا عقیدہ ہے کہ عالم قدیم ہے حشر اجساد نہیں ہے اور فلک کی حرکت دائم ہے۔ وہ خرق اور التیام کو ممتنع مانتے ہیں اور ہم سب مسائل میں عکس پر ہیں اور یہ مسائل وہ تب ہی ثابت کر سکتے ہیں کہ پہلے ھیولی اور صورۃ ثابت کریں۔ (یہ بحث اپنی جگہ پر ہے کہ ھیولی اور صورۃ کیسے ثابت کرتے ہیں) اسی طرح متکلمین کو بھی جز لایتجزی کے ساتھ پیار نہیں مگر اس کے قائل اس لئے ہیں تاکہ ھیولیٰ اور صورۃ باطل ہو جائیں وہ باطل عقیدہ بھی ثابت نہ کر سکیں گے یہی وجہ ہے کہ فلاسفہ جز لایتجزی کو باطل کرنے کے درپے ہوتے ہیں کہ جب اسے باطل نہیں کرتے ان کا ھیولی اور صورۃ ثابت ہی نہیں کر سکتے تو فائدہ واضح ہو گیا۔

والعرض مالا یقوم بذاته بل بغیره الخ: اس سے قبل ماتن نے عالم کی تقسیم کی اور کہا عالم دو قسم ہے اعیان اور اعراض۔ پھر اعیان کی تعریف اور تقسیم کر دی اب عرض کی تعریف کرتا ہے بعد میں اعتراض یہ ہوا کہ کرہ حقیقی سطح حقیقی کے ساتھ متلاقی ہوگا تو وہاں جوہر ثابت ہے اس لئے کہ تم کہتے ہو کہ تلاقی جس جزء پر ہے وہ نقطہ ہے تو نقطہ تو عرض ہے اور عرض کسی نہ کسی جوہر کے ساتھ قائم ہوتی ہے۔ اب ہم پوچھتے ہیں کہ نقطہ جس جوہر کے ساتھ قائم ہے وہ آگے منقسم ہو سکتا ہے کہ نہیں کیوں کہ اگر منقسم نہیں ہو سکتا تو پھر یہی جز لایتجزی ہے اور اگر کہو کہ منقسم ہو سکتا ہے تو ہم کہتے ہیں کہ محل کی تقسیم سے حال بھی منقسم ہو جاتا ہے کما من اصول الفلاسفۃ۔ تو پھر جوہر کے منقسم ہونے سے نقطہ بھی منقسم ہو جائے گا۔ حالانکہ اتفاق ہے کہ نقطہ تقسیم کو قبول نہیں کرتا (حتی عندکم ایضا) معلوم ہوا کہ وہ جوہر منقسم نہیں ہو سکتا تو یہی ہمارا مدعی ہے۔ یہ تھا اعتراض اس کے جواب سے پہلے تمہید ہے۔ تمہید یہ ہے کہ حلول دو قسم کا ہوتا ہے: حلول سریانی اور حلول طریانی۔ حلول سریانی یہ ہے کہ محل کی تقسیم سے حال کی تقسیم بھی ہو جائے اور حلول طریانی اس کا عکس ہے کہ محل کی تقسیم سے حال کی تقسیم نہیں۔ تمہید کے بعد

---

[1] شاید شارح کے پاس نہیں مگر ملتان کے مطبوعہ نسخہ میں ﴿﴾ کے اندر والی عبارت ہے اس لئے یہاں باقی رکھی گئی ہے، تصحیح کنندہ

جواب یہ ہے: نقطہ کی تقسیم تو تب لازم آتی کہ حلول سے مراد حلول سریانی ہو حالانکہ ہم حلول سے مراد حلول طریانی لیتے ہیں تاکہ محل (جوہر جس کے ساتھ نقطہ قائم ہے) کی تقسیم ہو، اور حال کی تقسیم نہ آئے۔ خیال رہے کہ یہ عبادت ذرا الٹی ہے یوں کہتے تو اچھا ہوتا کہ حتی یلزم من انقسام المحل انقسام النقطة بہر حال مطلب وہی ہے جو بیان کر دیا گیا ہے، فافهم۔

**واما الثاني والثالث الخ:** سے دو دلیلوں کو ضعیف کرتا ہے پہلے ثانی کو ضعیف کرے گا اور آگے جا کر والافتراق ممکن الخ سے ثالث کو ضعیف کرے گا تو دلیل ثانی اشھرین میں سے پہلی ہے۔ اس کا خلاصہ یہ تھا کہ اگر تم کہو کہ خردلہ اور پہاڑ کے اجزاء غیر متناہی ہیں تو لازم آئے گا کہ ہم خردلہ کو پہاڑ سے چھوٹا نہ کہہ سکیں کیوں کہ چھوٹے بڑے کی مدار کثرۃ اجزاء اور قلت اجزاء نہیں ہے تو اس کا ذکر کر دیا کہ ہم نے جو کہا ہے کہ ہر جسم کے اجزاء غیر متناہی ہوتے ہیں تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ وہ اجزء بالفعل آئیں گے اور ہوں گے غیر متناہی بلکہ مطلب یہ تھا کہ جسم کی تقسیم غیر متناہی ہے اور کہیں ٹھہرتی نہیں اجزاء جتنے بھی آئیں گے سب متناہی ہوں گے۔ (علامہ نے ولیس فيه اجتماع اجزاء اصلا جو عبارت بولی ہے یہ دلیل ثالث کیلئے تمہید کے طور پر بولی ہے کہ جسم کے اجزاء میں اجتماع ہوتا بلکہ ہر وقت تقسیم کو قبول کرتے ہی رہتے ہیں۔

**وانما العظم والصغر الخ:** سے کہتا ہے کہ اب اجسام کے چھوٹے اور بڑے ہونے کی مدار کثرۃ اجزاء اور قلت اجزاء پر نہیں ہوگی بلکہ چھوٹے اور بڑے کی مدار اجزاء کی مقدار پر ہوگی جو ان کے ساتھ قائم ہے کہ ایک بڑی مقدار کی جزء ہوتی ہے مثلاً پہاڑ کا نصف اربوں من مقدار ہوگا اور رائی کے نصف کی مقدار ”رتی،، سے بھی کم ہے۔

تقسیم کرے گا تو کہتا ہے کہ عرض وہ ہے جو قائم بذاتہ نہ ہو۔ اس سے ایک وہم ہوا جسے علامہ نے بل بغیرہ سے رفع کر دیا۔ وہم یہ کہ جب عرض قائم بذاتہ نہیں ہے تو پھر قائم بغیرہ بھی شاید نہ ہوگی۔ (یعنی معدوم ہوگی) تو کہا نہیں بلکہ غیر کے ساتھ قائم ہوگی۔ آگے شارح نے عرض کے دو معنوں کی طرف اشارہ کیا ہے کہ جب اعیان کی تعریف میں فلاسفہ اور متکلمین کا اختلاف تھا ایسے ہی عرض کے معنی میں بھی اختلاف ہوگا۔ تو عین کے معنی میں اختلاف تھا کہ عین کا معنی تھا جس کیے لئے قیام بذاتہ ہو متکلمین نے کہا: قیام بذاتہ کا معنی یہ ہے کہ اس کا تحیز دوسرے کے تحیز کا محتاج نہ ہو تو متکلمین کے نزدیک عرض کی تعریف میں قیام بذاتہ نہ ہونے کا مطلب یہ ہوگا کہ جس کا تحیز دوسرے کے تحیز کے تابع ہوگا جس کی طرف شارح نے بان یکون تابعا له في التحيز سے اشارہ کیا۔ متکلمین کے علاوہ فلاسفہ نے کہا تھا کہ عین نہیں۔ قیام بذاتہ کا معنی ہے ایک شے دوسری شے کے ساتھ ایسی مختص نہ ہو کہ ایک نعت بنے اور دوسری منعوت بنے، اب فلاسفہ کے نزدیک عرض کے معنی میں قیام بذاتہ نہ ہونے کا مطلب یہ ہوگا کہ ایک شے دوسری کے ساتھ ایسے طور پر مختص ہو کہ ایک نعت بنے اور دوسری منعوت جس کی طرف شارح نے او مختصابه الخ سے اشارہ کیا ہے۔

**لا بمعنى انه لايمكن الخ:** سے بعض لوگوں کا رد کرتا ہے جنہوں نے عرض کا ایک تیسرا معنی بیان کیا ہے، کہ بعض

**والاكوان وهى الاجتماع والافتراق والحركة والسكون ”والطعوم“ وانواعها تسعة وهى المرارة والحرقة والملوحة والعفوصة والحموضة والقبض والحلاوة والدسومة و التفاهة ثم يحصل بحسب التركيب انواع لا تحصى ”والروائح“ و انواعها كثيرة وليست لها اسماء مخصوصة**

”اور اکوان،، اجتماع، افتراق، حرکت، سکون، ”ذائقے ہیں،، اور ان کی اقسام نو ہیں: اور وہ کڑواہٹ، تیزی، نمکینی، حلق میں اٹکنا یا حلق کا بند ہونا، کھٹاپن، مٹھاس، چکنائی، اور وہ جس کا ذائقہ نا معلوم ہو۔ پھر ترکیب کے حساب سے کچھ انواع حاصل ہوتی ہیں، جن شمار نہیں کیا جاسکتا، ”اور خوشبوؤں،، کی اقسام بہت زیادہ ہیں جن کے نام مخصوص نہیں ہیں۔

لوگوں نے کہا ہے کہ عرض وہ جس کا تعقل دوسرے کے تعقل پر موقوف ہو تو شارح نے رد کر دیا کہ اس طرح تو پھر عرض کی تعریف جامع نہ رہے گی۔ کیوں کہ جوہر کے علاوہ جو باقی معقولات تسعہ ہیں جو چیزیں داخل ہیں وہ سب عرض ہیں اور اگر عرض کی یہی مذکورہ تعریف ہو تو پھر عرض کی تعریف صرف معقولات تسعہ (جنکو اعراض نسبیہ کہتے ہیں) کو شامل ہوگی کیوں کہ ان کا تعقل دوسرے کے تعلق پر موقوف ہے اور مقولہ کم کیف پر سچی نہ آئے گی۔ تو پھر جامع نہ رہے گی۔

**ويحدث في الاجسام قيل هو الخ:** سے شارح بعض لوگوں کا رد کرتا ہے تو بعض لوگوں نے کہا کہ یہ عبارت (ویحدث الخ) بھی عرض کی تعریف میں داخل ہے اس لئے کہ صفات باری نکل جائیں۔ کیوں کہ وہ بھی قائم بذاتہ نہیں ہیں اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اعراض ہیں اور وہ جسم یا جوہر کے ساتھ نہیں بلکہ ذات باری کے ساتھ قائم ہیں تو شارح نے رد کر دیا کہ غلط ہے اس لئے کہ صفات باری تو عالم میں داخل ہی نہیں ہیں (تو عرض میں کیسے داخل ہو سکتی ہیں جو کہ عالم کا مقسم نہیں ہے۔) بلکہ وہ تو عالم کی تعریف میں لفظ سوی سے نکل چکے ہیں تو ان سے کسی قید کے ساتھ احتراز کی کیا ضرورت ہے۔ اب سوال ہوا کہ یہ جب عرض کی تعریف میں داخل نہیں ہیں تو کیا ہے تو جواب دیا کہ یہ عرض کا ایک حکم ہے۔

**كالالوان واصولها الخ:** سے ماتن نے اعراض کی متعدد مثالیں دی ہیں تو پہلی مثال الوان ہے۔ شارح نے کہا کہ الوان کے اصول بھی ہیں اور فروع بھی ہیں اصول صرف سفید اور کالا رنگ ہے اور بعض نے کہا کہ سرخ، سبز اور پیلا بھی اصول ہیں۔ تو اصول پانچ ہوئے باقی جتنے بھی رنگ ہوتے ہیں سب ان کے ملنے سے بنتے ہیں۔

**والاكوان:** سے عرض کی دوسری مثال دیتا ہے۔ آگے شارح نے بتایا کہ کون اجتماع اور سکون افتراق اور حرکت کو کہتے ہیں آگے تیسری مثال طعوم کی ہے کہ ذائقوں کے نو (۹) انواع ہیں پہلی مرارة ہے یعنی کڑواپن دوسری حرقة یعنی تیزی جیسے مرچ میں ہوتی ہے تیسری ملوحة یعنی نمکین چوتھی عفوصة یعنی حلق کا اٹک جانا اور بند ہو جانا اور پانچواں حموصة یعنی ترشی اور چھٹی قبض یعنی زبان کا سکڑ جانا اور ساتویں حلاوة یعنی میٹھی آٹھویں دسومة یعنی چکناہٹ جس کو پنجابی میں تھنداپن کہتے ہیں

والاظهر ان ما عدا الاكوان لا يعرض الا الاجسام و اذا تقرران العالم اعيان واعراض والاعيان اجسام وجواهر فنقول الكل حادث اما الاعراض فبعضها بالمشاهدة كالحركة بعد السكون والضوء بعد الظلمة والسواد بعد البياض وبعضها بالدليل وهو طريان العدم كما فى اضداد ذكر فان القدم ينافى العدم لان القديم ان كان واجبا لذاته فظاهر والا لزم استناده اليه بطريق الا يجاب اذ الصادر من الشىء بالقصد والاختيار يكون حادثا بالضرورة والمستند الى الموجب القديم قديم ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة

اورزیادہ ظاہر یہ ہے کہ جواکوان کے علاوہ ہے وہ اجسام کو ہی لاحق ہوتا ہے اور یہ بات پکی ہے کہ عالم اعیان اوراعراض ہیں اور اعیان اجسام وجواہر ہیں تو ہم کہتے ہیں سب حادث ہے، اعراض اس لئے کہ بعض مشاہدہ کے ساتھ جیسے حرکت سکون کے بعد اور روشنی اندھیرے کے بعد اور سفیدی کے بعد سیاہی، بعض دلیل سے ثابت ہیں، ،ضدوالی اشیاء میں ذکر ہوا ہے، اور وہ عدم کا طاری ہونا ہے جیسے، کہ بلاشک قدم عدم کے منافی ہے، کیوں کہ قدیم اگر واجب لذاتہ ہوتو ظاہر ہے ورنہ اس کا اسناد بطریق ایجاب لازم آئے گا۔ اس لئے کہ کسی شے کا ارادہ اور اختیار کے ساتھ صادر ہونا بالضرورۃ حادث ہوتا ہے، اور جس کا اسناد موجب قدیم کی طرف ہو وہ بھی قدیم ہی ہے، اس کے ضروری ہونے کے سبب کہ معلول کا علت سے پیچھے رہنا ممتنع ہے۔

اورنویں تفاھۃ یعنی جس کا کسی قسم کا ذائقہ معلوم نہ ہو مثلا روٹی اور پانی کا ذائقہ اور یہ نو ذائقے کے انواع ہیں اور پھر ان کی ترکیب سے کئی ذائقے بنتے رہتے ہیں۔

آگے ماتن نے عرض کی مثال روائح دی ہے تو ان کے کئی علیحدہ علیحدہ شمار ہوتے ہیں بلکہ جس کی ریح ہوتی ہے اس کی طرف اضافت کردیتے ہیں جیسے رائحة المسك وغیرہ۔

**والاظھر ان الخ:** سے شارح نے ایک وہم کا ازالہ کیا ہے۔ وہم یہ کہ عرض کے بہت سارے امثال جو آگئے تو ان میں سے شاید ہر ایک جسم کے ساتھ بھی قائم ہوگا اور جوہر کے ساتھ۔ کیوں کہ عرض ہمیشہ ان میں سے ہر ایک کے ساتھ یا دونوں کے ساتھ قائم ہوتی ہے۔ علامہ نے اس وہم کا ازالہ کردیا کہ اکوان کے ماسوا جتنے بھی مذکور ہیں یہ صرف جسم کے ساتھ قائم ہوں گے باقی رہے اکوان تو وہ عالم ہیں جواہر اور اجسام دونوں کے ساتھ قائم ہوں گے۔

**واذا تقرر ان العالم الخ:** سے شارح اب پیچھے چلا گیا کہ ماتن نے کہا تھا کہ عالم بجميع اجزائه حادث ہے۔ (اور ہم نے وعدہ کیا تھا کہ عالم بجمیع اجزاء حادث ثابت کریں گے اب وہ وعدہ تام ہو رہا ہے) اور عالم کے اجزاء یہاں تک بیان ہوئے کہ سارے تین ہیں۔ یعنی اجسام، اعیان اور اعراض۔ اب شارح سب کے حدوث پر دلیل دے گا۔

واما الاعيان فلا نها لا تخلوعن الحوادث و كل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث واما المقدمة الاولى فلا نها لا تخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان اما عدم الخلوعنهما فلان الجسم او الجوهر لايخلو عن الكون فى حيز فانكان مسبوقا بكون اخر فى ذلك اليحز بعينه فهو ساكن وان لم يكن مسبوقا بكون اخر فى ذلك الحيزبل فى حيزٍ آخر فمتحرك وهذامعنى قولهم الحركة كونان فى آنين فى مكانين والسكون كونان فى آنين فى مكان واحد

اوراعیان اس لئے کہ وہ حوادث سے خالی نہیں ہوتے، اور ہر وہ جو حادثات سے خالی نہ ہو وہ حادث ہوتا ہے، اور پہلا مقدمہ اس لئے کہ وہ حرکت اور سکون سے خالی نہیں ہے اور یہ دونوں حادث ہیں ان دونوں سے خالی ہونا اس لئے کہ جسم یا جوہر حیز میں ہونے سے خالی نہیں پھر اگر وہ دوسرے کون کے ساتھ اس حیز میں بعینہ ہونے میں مسبوق ہو تو وہ ساکن ہوگا اور اگر دوسرے کون کے ساتھ اس حیز میں مسبوق نہ ہو بلکہ دوسرے حیز میں ہوگا تو متحرک ہے، اور یہ معنی ہے ان کے قول ’’حرکت دو کون ہیں دو آنوں میں دو مکانوں میں اور سکون دو کون ہیں دو آنوں میں ایک مکان میں۔،،

**اما الاعراض الخ:** سے کہتا ہے کہ یہ اعراض بھی حادث ہیں بعض تو مشاہدہ کے ساتھ اور بعض دلیل کے ساتھ۔ مشاہدہ کے ساتھ جیسے ہم دیکھتے ہیں کہ سکون پر حرکتہ اور اندھیرے پر روشنی اور بیاض پر روشنی طاری ہوتی ہے تو مشاہدے سے پتہ چلتا ہے کہ یہ حادث ہیں۔ اور بعض کے حادث ہونے کا پتہ دلیل سے چلتا ہے کہ مذکورہ تینوں کے اضداد (روشنی، سواد اور حرکتہ) پر عدم طاری ہوجاتا ہے کہ پہلے موجود ہوتے ہیں اور پھر ختم ہوجاتے ہیں مثلا جوانی میں بال کالے تھے تو بڑھاپے میں بالوں کے کالے پن پر عدم (سفیدی) طاری ہوگئی تو معلوم ہوا کہ یہ اضداد بھی حادث ہیں اس لئے اگر قدیم ہوتے تو پھر ان پر عدم طاری نہ ہوتا۔

**لان القديم ان كان الخ:** سے ذرا مشکل سی دلیل دیتا ہے کہ جو قدیم ہوتا ہے اس پر عدم طاری نہیں ہوسکتا۔ اس لئے وہ قدیم یا تو واجب لذاتہ ہوگا یا ممکن ہوگا۔ اگر واجب لذاتہ ہو تو پھر اب قدیم پر عدم طاری نہ ہونا ظاہر ہے اور وہ اس طرح کہ جو واجب لذاتہ ہوتا ہے تو اس کی ذات قدم کا تقاضا کرتی ہے تو پھر عدم کب ہوسکتا ہے اور اگر وہ قدیم ممکن ہو تو ممکن وہ ہوتا ہے جو اپنے (صادر ہونے میں) دوسرے کی طرف محتاج ہو تو پھر ممکن اللہ تعالی سے صادر ہوگا اور صادر ہونے کی دو صورتیں ہیں اختیارا ہوگا یا اضطرارا۔ اختیار تو کہہ نہیں سکتے اس لئے کہ جو اختیارا صادر ہوتا ہے اس کا قانون ہے کہ وہ بداھۃً حادث ہوتا ہے۔ (کیوں کہ ہمارے سامنے جو پیدا ہوا) تو پھر کہو گے کہ جو ممکن قدیم ہے وہ اللہ تعالی سے اضطرارا صادر ہوا

ہے تو جو قدیم سے اضطرارا صادر ہو وہ بھی قدیم ہوتا ہے (ورنہ قدیم نہ ہو تو علت سے معلول مختلف ہو جائے گا جو کہ باطل ہے کیوں کہ یہ قانون ہے کہ علت تامہ (مثلا سورج) کے پائے جانے سے معلول اضطراری (کرنیں) ضرور پائی جاتی ہیں) اس پر عدم نہیں آسکتا حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ ممکن پر عدم آتا رہتا ہے تو پھر مان لو کہ جو قدیم ہوتا ہے اس پر عدم طاری نہیں ہو سکتا خیال رہے کہ ایجاب سے مراد اضطرار ہے۔

**واما الاعیان فلانها الخ** : اس سے قبل اعراض کے حدوث پر دلیل آگئی۔ اب اعیان کے حدوث پر دلیل دیتا ہے (صغری کبری سے) تو دلیل یہ ہے کہ اعیان حدوث سے خالی نہیں ہیں (یعنی حوادث کا محل بنتے ہیں) اور جو حوادث کا محل بنے وہ بھی حادث ہوتا ہے لہٰذا اعیان بھی حادث ہیں تو دلیل آگئی لیکن یہ قانون ہے کہ دلیل کا صغری اور کبری اگر نظری ہوں تو پھر ان کے اثبات پر بھی دلیل دی جاتی ہے اس لئے شارح اب صغری اور کبری دونوں پر دلیل دے گا تو پہلے صغری پر دلیل دے گا اور ثابت کرے گا کہ اعیان محل حوادث ہیں۔ ضمنا یہ بھی ثابت کرے گا کہ وہ حوادث کیا ہیں اور دوسرا یہ کہ وہ محل حادث ہی ہے۔

**اما المقدمة الاولی الخ** : سے صغری پر دلیل دیتا ہے کہ اعیان میں سے خواہ اجسام ہوں خواہ جواہر ہوں کسی نہ کسی چیز میں موجود ہوں گے۔ اب ہم پوچھتے ہیں کہ اب جس چیز کے اندر انکا کون (یعنی موجود ہیں) اس سے قبل جس چیز میں تھے وہ چیز اس چیز کا عین ہے یا کہ غیر ہے۔ اگر کہو کہ عین ہے تو اسی کا نام ہے سکون ہے اور اگر کہو کہ غیر ہے تو اسے حرکت کہتے ہیں تو پھر معلوم ہوا کہ اعیان محل حوادث ہیں اور ان حوادث کا بھی پتہ چلا کہ وہ کیا ہیں یعنی حرکت اور سکون ہیں۔

**و هذا معنی قولهم الخ** : چونکہ حرکة اور سکون کی بات آگئی اس لئے لوگوں نے ان کی جو تعریف کی تھی وہ بھی ذکر کردی۔ کہ حرکت کہتے ہیں دو کونوں کے ہونے اور دو آنوں میں اور دو مکانوں میں۔ اور سکون کہتے ہیں دو کونوں کے ہونے دو آنوں میں اور ایک مکان میں۔

**فان قیل یجوز الخ** : سے ایک اعتراض کر کے اس کے دو جواب دے گا۔ اعتراض یہ ہے کہ تم نے کہا: اعیان اس لئے محل حوادث ہیں کہ اب جس چیز میں ہیں ہم پوچھتے ہیں کہ اس سے قبل جس چیز میں تھے وہ اس کا عین ہے یا غیر ہے الخ تو ہم (معترض) کہتے ہیں کہ ایک چیز ابھی پیدا ہو جائے مثلا عدم سے تو اس کو حیز تو لگ جائے گا مگر اس حیز سے قبل اس شے کے لئے حیز ہے ہی نہیں کہ اس موجودہ حیز کا عین یا غیر ہو تو پھر وہ شے نہ تو متحرک ہوگی اور نہ ہی ساکن ہوگی۔

**قلنا هذا المنع الخ** : سے اس کے دو جواب دیتا ہے کہ یہ منع ہمارے لئے مضر نہیں ہے۔ پہلا تو یہ کہ تمہارے اعتراض کرنے سے ہمارا مدعی ثابت ہوتا ہے۔ وہ اس طرح کہ ہمارا مدعی تھا کہ اعیان حادث ہیں اور تم نے کہا کہ ہم ایک شے کے آن حدوث میں تم سے پوچھتے ہیں الخ تو پھر اس شے کا حدوث تم نے خود تسلیم کر لیا لہٰذا اعیان کو محل حوادث ثابت کرنے کی ضرورت ہی نہیں ہے۔

**فان قیل یجوزان لا یکون مسبوقا بکون أخر اصلا کمافی ان الحدوث فلا یکون متحرکا کما لا یکون ساکنا قلنا هذا المنع لا یضرنا لما فیه من تسلیم المدعی علی ان الکلام فی الاجسام التی تعدت فیها الاکوان وتجددت علیها الاعصار والازمان واماحدوثهمافلانهمامن الاعراض وهی غیر باقیة ولان ماهیة الحرکة لما فیها من انتقال حال الی حال تقتضی المسبوقیة بالغیر والازلیة تنافیهاولان کل**

---

پھر اگر کہا جائے: جائز ہے کہ وہ کسی دوسرے کون کے ساتھ بالکل مسبوق نہ ہو جیسا کہ اس میں ”کہ حدوث متحرک نہیں جیسا کہ ساکن نہیں۔ تو ہم کہتے ہیں: یہ اعتراض ہمیں نقصان دہ نہیں ہے کیوں کہ اس میں اس پر مدعی کو تسلیم کیا گیا ہے کہ کلام ان اجسام میں ہے، جن میں اکوان کو شمار کیا جاتا ہے، اور اس پر اعصار و زمانے نئے نئے آتے رہتے ہیں اور ان کا حادث ہونا اس لئے کہ یہ اعراض سے ہیں اور اعراض باقی نہیں رہتیں اور اس لئے کہ حرکت کی ماہیت وہ ہے جس میں ایک حال سے دوسرے حال کی طرف انتقال ہوتا ہے اور یہ انتقال مسبوق بالغیر ہونے کا تقاضا کرتا ہے، اور ازلی ہونا اس کے منافی ہے۔

---

**علی ان الکلام الخ** : سے دوسرا جواب دیا کہ ہماری بحث ان اجسام اور جواہر میں ہے جو کہ پہلے سے موجود ہیں۔ یعنی سات یا آٹھ سال گزر گئے ہوں اعصار اور اکوان گذرنے کا یہی مطلب ہے کیوں کہ جواب تک معدوم ہیں ان کے حدوث کو ثابت کرنے کی کیا ضرورت ہے۔

**واما حدوثهما فلانهما الخ** : یہاں تک تو صغری کی صرف یہ بات ثابت ہوئی کہ اعیان محل حوادث ہیں اور وہ حوادث حرکة اور سکون ہیں اب یہاں سے یہ بات ثابت کرتا ہے کہ حرکت اور سکون بھی حادث ہیں تو دلیل یہ ہے کہ حرکت اور سکون اعراض سے ہیں اور شیخ اشعری کا یہ مذہب ہے کہ جو عرض ہوتا ہے وہ دو زمانوں تک نہیں رہا کرتا بلکہ ہر آن میں تبدیل ہوتا رہتا ہے مثلا ہمارے بالوں کے ساتھ جو سیاہی قائم ہے یہ ہر آن میں اور ہوتی ہے وہ پہلی نہیں ہوتی تو اگر حرکت اور سکون قدیم ہوتے تو کیوں بدلتے؟ کیوں کہ قدیم ایک حالت میں رہتا ہے۔

**ولان ماهیة الحرکة الخ** : سے حرکت حدوث پر دوسری دلیل دیتا ہے کہ حرکة کا معنی ہے کہ ایک حال سے دوسرے حال کی طرف انتقال کرنا جس کا مطلب قوۃ سے فعل کی طرف تدریجا انتقال کرنا ہے جو قدیم اور ازلی ہوتا ہے اس میں تو انتقال نہیں ہوتا تو معلوم ہوا کہ حرکة حادث ہے قدیم نہیں ہے۔

**ولان کل حرکة الخ** : سے حرکة کے حدوث پر تیسری دلیل دیتے ہیں اور وہ یہ کہ حرکة تو تقضی (ختم ہونے) اور عدم استقرار برقرار نہ رہنے کو چاہتی ہے اور جو قدیم ہوتا ہے وہ نہ تو ختم ہوتا ہے اور نہ ہی عدم استقرار ہوتا ہے بلکہ اس میں استقرار ہوتا ہے تو معلوم ہوا کہ حرکة حادث ہے۔

حركة فهي على التقضي وعدم الاستقرار وكل سكون فهوجائز الزوال لان كل جسم فهو قابل للحركة بالضرورة وقد عرفت ان ما يجوزعدمه يمتنع قدمه واما المقدمة الثانية فلان ما لايخلو عن الحادث لو ثبت في الازل لزم ثبوت الحادث في الازل وهو محال وههنا ابحاث الاول انه لا دليل على انحصار الاعيان في الجواهر والاجسام وانه يمتنع وجود ممكن يقوم بذاته ولا يكون متحيزاً اصلاً كالعقول والنفوس المجردة التي يقول بها الفلاسفة

اور اس لئے کہ ہر حرکت تقضی (ختم ہونا) اور عدم استقرار پر ہے اور ہر سکون کا زوال جائز ہے۔ کیوں کہ ہر جسم حرکت کو بالضرورۃ قبول کرتا ہے۔ اور تجھے یہ بات معلوم ہو چکی کہ جس کا عدم جائز ہو اس کا قدیم ہونا منع ہے۔ اور دوسرا مقدمہ تو وہ اس لئے کہ جو حادث سے خالی نہیں اگر وہ ازل میں ثابت ہو تو حادث کا ازل میں ثبوت لازم آئے گا اور یہ محال ہے۔ اور یہاں کچھ اور بحثیں ہیں۔ پہلی: کہ اعیان کے جواہر اور اجسام میں منحصر ہونے پر کوئی دلیل نہیں ہے اور یہ کہ اس ممکن کا وجود ممتنع ہے جو خود بخود قائم ہو اور متحیز بالکل نہ ہو جیسے عقول، نفوسِ مجردہ جن سے متعلق فلاسفہ بات کرتے ہیں۔

وکل سکون الخ: سے سکون کے حدوث پر دلیل دیتا ہے کہ اجسام جتنے بھی ہیں ہم بالبداھۃ جانتے ہیں کہ وہ حرکۃ کو قبول کر سکتے ہیں تو جس جسم پر حرکۃ آسکتی ہے پھر سکون زوال جائز ہوا حالانکہ قدیم کا زوال تو محال ہے کیوں کہ پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ قدیم پر عدم طاری نہیں ہو سکتا۔

واما المقدمة الثانية الخ یہاں تک تو صغری پر دلیل آئی کہ اعیان محل حوادث ہیں اب کبری پر دلیل دیتا ہے کبری یہ تھا کہ جو محل حوادث ہو وہ حادث ہوتا ہے تو کہتا ہے محل حوادث حادث ہوگا اگر کہو کہ قدیم ہے تو پھر ازل میں پایا جائے گا۔ اور یہ تو تم بھی مانتے ہو (کیوں کہ دلیل سے جو ہم نے ثابت کیا ہے) کہ اعیان محل حوادث ہیں تو پھر اعیان کے ساتھ ازل میں حوادث بھی پائیں جائیں گے حالانکہ یہ محال ہے کہ ازل میں حوادث پائے جائیں اگر وہ ازل میں موجود ہیں تو پھر حوادث کیسے رہے؟۔

وههنا ابحاث الاول الخ: یہاں تک تو عالم کا بجمیع اجزاء حادث ہونا ثابت ہو گیا۔ اب چار اعتراض نقل کرے گا اور ہر ایک کے ساتھ ساتھ جواب بھی نقل کرے گا تو پہلا اعتراض یہ ہے کہ تم نے کہا ہے کہ عالم بجمیع اجزاء حادث ہے یہ ہم نے ثابت کر دیا کہ یہ غلط ہے اس لئے کہ تم نے اعیان میں سے صرف اجسام اور جواہر کا حدوث ثابت کیا ہے حالانکہ عقول عشرہ اور نفوس مجردہ بھی تو اعیان سے ہیں ان کا حدوث تو تم نے ثابت نہیں کیا تو پھر عالم بجمیع اجزاء حادث ہونا کب ثابت

والجواب ان المدعى حدوث ماثبت وجوده من الممكنات وهو الاعيان المتحيزة و الاعراض لان ادلة وجود المجردات غيرتامة على ما بين في المطولات، الثاني ان ما ذكر الدليل على حدوث جميع الاعراض اذ منها ما لا يدرك بالمشاهدة حدوثه ولا حدوث اضداده كالاعراض القائمة بالسموات من الاضواء والاشكال والامتدادات والجواب ان هذا غير مخل بالغرض لان حدوث الاعيان يستدعي حدوث الاعراض ضرورة انها لا تقوم الابها

اور جواب یہ ہے کہ مدعی ممکن چیزوں میں سے جن کا وجود ثابت ہے ان کا حادث ہونا ہے، اور وہ اعیانِ متحیزہ ہیں اور اعراض اس لئے کہ مجردات کے وجود کی دلیلیں پوری نہیں ہیں جیسا کہ بڑی بڑی کتابوں میں موجود ہے، دوسرا یہ کہ جو ذکر کیا گیا ہے وہ تمام اعراض کے حدوث پر دلیل ہے، اس لئے کہ جس کے حدوث کا ادراک مشاہدہ سے نہ کیا جا سکے وہ بھی اعراض میں سے ہے، اس کی ضد جو اشیاء ہیں ان کا حدوث نہیں جیسے وہ اعراض ہیں جو آسمانوں کے ساتھ قائم ہیں جیسے روشنیاں، شکلیں اور لمبائیاں اور جواب یہ ہے کہ یہ غرض میں خلل انداز نہیں ہے کیوں کہ اعیان کا حادث ہونا اس بات کا دعوی کرتا ہے کہ اعراض کا حادث ہونا اس بات کے ضروری ہونے کی وجہ سے ہے کہ یہ اعراض ان اعیان کے ساتھ ہی قائم ہوتی ہیں۔

ہوا (ورنہ تمنع وجود الخ) کا عطف انحصار پر ہے اور عبارت کا مطلب یہ ہے کہ نہ تو تمہارے پاس اس پر دلیل ہے کہ اعیان صرف اجسام اور جواہر ہیں اور نہ ہی اس پر دلیل ہے کہ جب اعیان اجسام اور جواہر ہیں تو ایسا ممکن نہیں پایا جا سکتا کہ وہ قائم بذاتہ تو ہو اور متحیز نہ ہو کیوں کہ نفوس مجردہ اور عقول جو ہیں یہ اعیان میں سے بھی ہیں اور ایسا ممکن بھی ہیں کہ قائم بذاتہ ہونے کے باوجود متحیز نہیں ہیں۔

والجواب ان المدعى الخ: سے اس کا جواب دیا کہ پہلے یہ آچکا ہے کہ اعیان سے وہ اعیان مراد ہیں جن کا وجود ثابت ہے۔ تو چونکہ متکلمین کے نزدیک مذکورہ دونوں چیزوں کا وجود ثابت نہیں ہے اس لئے پھر یہ اعیان سے خارج ہیں۔

لان ادلة وجود الخ: سے ایک سوال کا جواب دیا سوال یہ ہوا کہ تم کہتے ہو کہ عقول عشرہ اور نفوس مجردہ وغیرہ کا وجود ثابت نہیں ہے حالانکہ فلاسفہ نے تو ان کے اثبات پر بڑے بڑے دلائل دیئے ہیں۔ تو اس کا جواب دیا کہ ٹھیک ہے دلائل تو انہوں نے دیئے ہیں مگر علم کلام کی بڑی کتابوں میں مذکور ہے کہ وہ دلائل غیر تامہ ہیں۔ اس لئے ہم نے کہا ہے کہ ان کا وجود ثابت نہیں ہے۔

**الثالث ان الازل ليس عبارة عن حالة مخصوصة حتى يلزم من وجود الجسم فيها وجود الحوادث فيها بل هو عبارة عن عدم الاولية او عن استمرار الوجود فى ازمنة مقدرة غير متناهية فى جانب الماضى ومعنى ازلية الحركات الحادثة انه ما من حركةٍ الاوقبلها حركة اخرى لا الى بداية وهذا هومذهب الفلاسفةوهم يسلمون انه لا شىء من جزئيات الحركة بقديم وانما الكلام فى الحركة المطلقة والجواب انه لا وجود المطلق الا فى ضمن الجزئى فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات**

تیسری بات یہ ہے کہ ازل کوئی مخصوص حالت نہیں ہے حتی کہ اس میں جسم کے وجود سے حوادث کا وجود لازم آئے، بلکہ وہ اولیت کے نہ ہونے سے عبارت ہے یا ماضی کی جانب میں غیر متناہی مقدر زمانوں میں وجود کے جاری رہنے سے عبارت ہے،، اور حادث حرکتوں کے ازلی ہونے کا معنی ہے کہ کوئی حرکت نہیں ہوتی مگر اس سے پہلے ایک دوسری حرکت ہوتی ہے، اس کی کوئی ابتداء نہیں یہ فلسفیوں کا مذہب ہے، اور وہ اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ حرکت کی جزئیات میں سے کچھ بھی قدیم نہیں ہے، اور کلام حرکتِ مطلقہ میں ہے، اور جواب یہ ہے کہ مطلق کا وجود نہیں مگر جزئی کے ضمن میں، تو تمام جزئیات کے حدوث کے ساتھ مطلق کا قدیم ہونا متصور نہیں ہے۔

الثانی ان ما ذکر الخ: سے دوسرا اعتراض نقل کر کے جواب دے گا۔ تو اعتراض یہ ہے کہ تم نے کہا ہے کہ اعراض سارے حادث ہیں یا تو مشاہدہ سے یا دلیل کے ساتھ حالانکہ ہم تمہیں دکھاتے ہیں کہ بعض ایسے بھی اعراض موجود ہیں جو نہ تو مشاہدہ سے ان کے حدوث کا علم آتا ہے اور نہ ہی دلیل سے۔ جیسے آسمان کی حرکت اور اس کی شکل اور اس کے امتدادات (طول، عرض، عمق) وغیرہ ہیں تو اعراض سے مگر نہ تو مشاہدہ سے ان کے حدوث کا علم آتا ہے کہ آسمان نیلگوں ہے اور نہ ہی اضداد کی طرح مذکورہ چیزوں پر ہمارے سامنے عدم طاری ہوتا ہے کہ دلیل سے ہمیں ان کے حدوث کا علم آجائے تو پھر سارے اعراض کا حادث ہونا ثابت نہ ہوا۔

والجواب ان ھذا الخ: سے جواب دیا کہ یہ ہماری غرض کے مخل نہیں ہے اس لئے کہ ٹھیک ہے مشاہدہ اور دلیل مذکورہ سے فلک کے اعراض کے حدوث کا پتہ نہیں چلتا بلکہ ہمارے پاس ایک اور دلیل ہے جس سے ان کے حدوث کا پتا چلتا ہے۔ اور وہ یہ کہ جب ہم نے اعیان کے حدوث کی دلیل دی ہے تو فلک بھی اعیان سے ہے اور مذکورہ اعراض فلک کے ساتھ قائم ہیں تو اعیان کے حادث ہونے سے خود فلک جب حادث ثابت ہوا تو اب اس کے اعراض کا حادث ہونا بھی ثابت ہو گیا۔

الثالث ان الاول الخ: سے تیسرا اعتراض نقل کر کے جواب دے گا تو یہ لمبا بھی ہے اور مشکل بھی ہے۔ اعتراض اس عبارت پر ہے جس سے کبری پر دلیل دی گئی ہے کہ اگر کہو جو محل حوادث ہے وہ خود حادث نہیں ہے تو پھر وہ قدیم ہوگا اور ازل میں حوادث کے ساتھ ہوگا۔ تو اس اعتراض کے لئے شارح نے فی جانب الماضی تک جو عبارت چلائی ہے وہ تمہید ہے اور بعد میں اعتراض کیا ہے کہ تم نے جو کہا ہے کہ اگر محل حوادث کو ہم قدیم مانیں تو پھر ازل میں بمع حوادث کے محل حوادث پائیں جائیں گے یہ تو تب تھا کہ ازل کا معنی وقت معین ہوتا حالانکہ ازل کا معنی وقت معین نہیں ہے بلکہ یا تو اس کا معنی ہے جس کی ابتدا نہ ہو اور یا اس کا معنی ہے: وجود کا زمانہ ماھیۃ غیر متناہیہ میں مستمر ہونا۔

تمہید کے بعد اعتراض یہ ہے کہ ازل میں جو حوادث کا محل (جسم مثلا) پایا جائے گا اور اس کے ساتھ حوادث (حرکت مثلا) پائی جائے گی تو وہاں ازل میں وہ حرکت حادث نہیں ہوگی کیوں کہ ایک ہوتے ہیں حرکات جزئیہ جزئیہ جیسے مثلا آج کے بارہ بجے سے ایک حرکت ہو کل کے بارہ بجے تک اور پھر کل سے دوسرے دن کے بارہ بجے تک اسی طرح گنتے چلے جاؤ کہ اس کی ابتداء ہی نہ ہو تو جتنی حرکتیں بالفعل آئیں وہ سب حادث ہوں گی اور ایک ہوگی حرکت کلیہ جو تمام افراد کے ضمن میں پائی جائے گی (جیسے انسان زید عمر بکر کے ضمن میں) تو یہ حرکت کلی عند الفلاسفہ قدیم ہے تو حرکت کلی اگر جسم کے ساتھ ازل میں ہو جائے تو کیا خرابی ہے کیوں کہ اب تو ازل میں دونوں قدیم موجود ہیں۔

والجواب انہ لا وجود الخ: سے اس کا جواب دیا کہ حرکت کلی کو اگر تم قدیم مانو تو وہ حرکت کلی بھی ان حرکات جزئیہ جزئیہ میں متحقق ہوگی جو کہ بالاتفاق حادث ہیں تو پھر بھی حادث ہوگی۔

قولہ الرابع انہ لو کان الخ: سے چوتھا اعتراض نقل کر کے جواب دے گا۔ اعتراض یہ ہے کہ تم نے کہا ہے کہ خواہ اجسام ہوں یا جواہر ہوں یہ محل حوادث ضرور بنتے ہیں کیوں کہ اب جس حیز میں ہوں گے ہم پوچھتے ہیں کہ اس سے قبل جس حیز میں تھے وہ اس کا عین ہے یا غیر اگر عین ہے تو یہ سکون ہے اور اگر غیر ہے تو یہ حرکت ہے۔ اعتراض یہ ہوا کہ اگر تم کہو کہ ہر جسم حیز میں ہوتا ہے تو پھر غیر متناہی اجسام لازم آجائیں گے۔ کیوں کہ حیز کا معنی ہے کہ مساوی کی سطح باطن یہ محوی کی ظاہری سطح سے مماس ہو تو پھر جو مساوی ہے وہ بھی جسم ہے وہ بھی خواہ مخواہ کسی نہ کسی حیز کے اندر ہوگا تو اس کے اوپر ایک اور مساوی کو فرض کیا جائے گا اور پھر مساوی بھی تو جسم ہے تو اس کے لئے بھی حیز ہوگا لہذا غیر متناہی اجسام لازم آئیں گے۔ معلوم ہوا کہ ہر جسم حیز کے اندر ہے یہ بھی ثابت ہوا کہ خواہ اجسام ہوں یا جواہر ہوں یہ خواہ مخواہ کسی نہ کسی حیز میں ہوں گے حتی کہ اجسام اور جواہر کا محل حوادث ہونا ثابت ہو جائے۔ اس کا جواب دیا کہ حیز کا جو تم نے معنی کیا ہے یہ تو مشائیہ کا مذہب ہے اور ہم متکلمین کے مذہب پر بات کرتے ہیں اور متکلمین نے حیز کی یہ تعریف کی ہے وہ ایک متوہم خلاء ہوتا ہے جسے جسم بھر دیتا ہے اور اس میں نفوذ کرتا ہے یعنی جسم کے ابعاد۔

**الرابع انه لو كان كل جسم فى حيز لزم عدم تناهى الاجسام لان الحيز هو السطح الباطن من الحاوى المماس للسطح الظاهر من المحوى والجواب ان اليحز عند المتكلمين هو الفراغ المتوهم الذى يشغله الجسم وتنفذفيه ابعاده ولما ثبت ان العالم محدث ومعلوم ان المحدث لا بدله من محدث ضرورة امتناع ترجح احد طرفى الممكن من غير مرجح ثبت ان له محدثا والمحدث للعالم هو الله تعالیٰ اى ذات الواجب الوجود الذى يكون وجوده من ذاته ولا يحتاج الى شىء اصلا اذ لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم فلم يصلح محدثا للعالم ومبدأ له مع ان العالم اسم لجميع ما يصلح علما على وجود مبدإ له وقريب من هذا ما يقال ان مبدء الممكنات باسرها لابد ان يكون واجبا اذ لو كان ممكنا لكان من جملة الممكنات فلم يكن مبدأ لها وقد يتوهم ان هذا دليل على وجود الصانع من غير افتقار الى ابطال التسلسل وليس كذالك**

---

چوتھی بات یہ ہے کہ اگر ہر جسم حیز میں ہے تو لازم ہوگا کہ اجسام متناہی نہ ہوں کیوں کہ حیز وہ محوی کی سطح ظاہر کو چھونے والی حاوی کی سطح باطن ہے۔ جواب یہ ہے کہ حیز متکلمین کے نزدیک وہ فارغ موہوم چیز ہے جس کو جسم نے مشغول کر رکھا ہوتا ہے اور اس میں جسم کے ابعاد کا نفاذ ہوتا ہے۔ اور جب ثابت ہوگیا: کہ عالم حادث ہے، اور یہ بات معلوم ہے کہ حادث کے لئے کوئی حادث کرنے والا ہوتا ہے، اس بات کے ضروری ہونے کی وجہ سے کہ ممکن کی دو طرفوں میں سے کسی ایک طرف کو ترجیح بغیر مرجح کے ممتنع ہونا ضروری اور بدیہی بات ہے۔ تو ثابت ہوا کہ عالم کا کوئی محدث ہے ''اور عالم کا محدث اللہ تعالیٰ ہے،، یعنی واجب الوجود کی ذات جس کا وجود اس کی ذات سے ہے اور وہ کسی شے کا بالکل محتاج نہیں ہے اس لئے کہ اگر اللہ تعالیٰ جائز الوجود ہو تو وہ بھی جملہ عالم میں سے ہی ہوگا، تو پھر وہ عالم کا محدث و مبدء ہونے کی صلاحیت نہ رکھے گا جب کہ عالم اس تمام کا نام ہے جو اپنے مبدء کے وجود پر علامت ہونے کی صلاحیت رکھے۔ اور اس کے قریب وہ ہے جو کہا جاتا ہے کہ تمام ممکنات کا مبدء ضروری ہے کہ واجب ہو اس لئے کہ اگر وہ ممکن ہو تو تمام ممکنات میں سے ہوگا تو وہ ان ممکنات کا مبدء نہ ہو سکے گا، اور یہ وہم بھی ڈالا جاتا ہے کہ یہ دلیل صانع کے وجود پر تسلسل کو باطل کرنے کی احتیاج کے بغیر ہے، حالانکہ ایسا نہیں ہے۔

**ولما ثبت ان العالم الخ:** پہلے ماتن نے کہا ہے کہ العالم بجميع اجزائه محدث اور آگے کہہ رہا ہے کہ والمحدث للعالم هو الله تعالى الخ تو ان دو جملوں کا یہاں سے شارح ربط بیان کرتا ہے کہ اس سے قبل یہ ثابت ہو چکا ہے کہ عالم حادث ہے اور یہ قاعدہ ہے کہ جو حادث ہوتا ہے اس کے لئے محدث کا ہونا ضروری ہے (کیوں کہ حادث یعنی ممکن کی دونوں جانبیں برابر ہوتی ہیں تو جب تک مرجح نہ ہوگا (عبارت میں لفظ ترجیح لازمی معنی میں ہے یعنی مرجح ہونا) تو ممکن موجود یا معدوم نہیں ہو سکتا اور نہ ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی تو پھر ثابت ہوا کہ حادث کیلئے محدث کا ہونا ضروری ہے) تو ماتن نے کہا کہ وہ محدث اللہ تعالیٰ ہے تو یہ ماقبل کے ساتھ ربط آگیا۔

**اى الذات الخ:** یہ عبارت نکال کر شارح نے اپنا مختار ذکر کیا ہے کہ متن میں لفظ اللہ (اللہ تعالیٰ کا نام) ہے جس کی وضع ذات کے لئے ہے نہ کہ وصف کے لئے ہے۔

**الواجب الوجود:** سے لفظ اللہ کا مشہور معنی کیا ہے: جس کا وجود واجب ہو۔ آگے پھر واجب الوجود کا معنی کیا ہے کہ اس کا وجود ذات سے ہو، اور کسی دوسری شے کی طرف اصلاً احتاج نہ ہو۔

**اذ لو كان جائز الوجود الخ:** چونکہ ماتن نے دعویٰ کیا تھا کہ عالم کے لئے محدث اللہ تعالیٰ ہے تو اس پر شارح یہاں سے دلیل دیتا ہے کہ شارح کا کام دلیل دینا ہوتا ہے۔ تو دلیل یہ ہے کہ عالم کے محدث میں تین احتمال ہیں۔ کہ ممتنع ہو یا ممکن ہو یا واجب ہو تو اللہ تعالیٰ ممتنع تو نہیں ہو سکتا ہے اس لئے کہ ممتنع وہ ہوتا ہے جس کا عدم ضروری ہو جس کا عدم ضروری ہوتا ہے وہ دوسروں کیلئے محدث کب ہو سکتا ہے۔ باقی ممکن بھی نہیں ہو سکتا ہے ورنہ دو خرابیاں لازم آئیں گی ایک یہ کہ اگر تم کہو کہ عالم کیلئے محدث ممکن ہے تو پھر ممکن خود بھی تو عالم میں داخل ہے تو علة الشیء لنفسه لازم آئے گی جو باطل ہے۔ اور دوسری یہ کہ عالم وہ ہوتا ہے جو اپنے محدث اور صانع پر علم یعنی علامت یا دلیل ہو تو جب ممکن کو محدث کہا تو پھر یہ بھی اپنے اوپر علم ہوگا تو لازم آئے گا علامة الشیء علی نفسه اور یہ بھی باطل ہے (اگرچہ ممکن کی صورت میں تسلسل والی خرابی بھی ہو سکتی ہے لیکن وہ یہاں بیان نہیں کرنی کیوں کہ آگے اس کے بارے میں آ رہا ہے)

**وقريب من هذا الخ:** سے کہتا ہے کہ بعض دوسرے لوگوں نے بھی اللہ تعالیٰ کے محدث ہونے پر دلیل دی تھی جو ہماری مذکورہ دلیل کے قریب تھی وہ یہ کہ جمیع ممکنات کا مبتدع اور محدث واجب الوجود ہے کیوں کہ ممکن ہو تو پھر ممکن خود بھی ممکنات سے ہے تو پھر لازم آئے گا کہ اپنے آپ کے لئے ممکن مبتدع ہو جائے اور یہ محال ہے (ممتنع کے محدث ہونے کا ذکر نہیں کیا کیوں کہ اس کے محدث ہونے کا احتمال ہی نہیں ہے)۔

اب یہ سمجھنا ہے کہ اسی دلیل کے بارے یہ کیوں کہا کہ یہ پہلے کے قریب ہے یہ کیوں نہیں کہا کہ یہ پہلے والی بعینہ ہے وہ اس لئے کہ پہلے میں محدث کے لفظ کا ذکر ہے اور دوسرے میں لفظ ممکن کا ذکر ہے تو ان میں فرق ہے کیوں کہ اس میں تو اتفاق ہے کہ ممکن میں احتیاج ضرور ہوتی ہے۔ اختلاف اس میں ہے کہ احتیاج کی علت امکان ہے یا حدوث ہے۔

**وقد يتوهم الخ:** وہم کرنے والا چونکہ صاحب مواقف ہے لہٰذا شارح صاحب مواقف کا رد کرتا ہے کہ صاحب

بل هو اشارة الى احد ادلة بطلان التسلسل وهو انه لو ترتب سلسلة الممكنات لا الى نهاية لاحتاجت الى علة وهى لا يجوز ان يكون نفسها ولا بعضها لا ستحالة كون الشئ علة لنفسه ولعلله بل خارجا عنها فيكون واجبا فتنقطع السلسلة ومن مشهور الادلة برهان التطبيق وهو ان تفرض من المعلول الاخير الى غير النهاية جملة ومما قبله بواحد مثلا الى غير النهاية جملة اخرى ثم نطبق الجملتين بان نجعل الاول من الجملة الاولى بازاء الاول

بلکہ وہ تسلسل کے بطلان کی دلیلوں میں سے ایک دلیل کی طرف اشارہ ہے اور وہ یہ کہ ممکنات کے سلسلہ کو اگر لا الی نہایہ مرتب کیا جائے، تو یہ سلسلہ ایک علت کا محتاج ہوگا اور یہ جائز نہیں ہے کہ وہ خود ممکنات ہوں یا ان میں سے بعض ہوں کیوں کہ شے کا اپنے ہی لئے یا اپنی علتوں کے لئے علت ہونا محال ہے بلکہ وہ ان سے خارج ہے تو یہ واجب ہوگا، تو سلسلہ منقطع ہو جائے گا، اور مشہور دلیلوں میں سے برہان تطبیق ہے، اور وہ یہ ہے کہ معلولِ اخیر سے غیر نہایہ تک ایک جملہ فرض کیا جائے، اور اس سے جو اس سے ایک درجہ پہلے ہے غیر نہایہ تک دوسرا جملہ فرض کیا جائے، پھر ہم دو جملوں کو تطبیق دیں کہ پہلے کو پہلے جملہ سے پہلے کے مقابل رکھیں

مواقف نے کہا ہے کہ اثبات صانع (محدث) پر جتنے بھی دلائل ہیں وہ تب ہی دلائل ہوں گے کہ پہلے تسلسل باطل ہو ورنہ دلائل نہ ہوں گے (یعنی اثبات صانع ابطال تسلسل پر موقوف ہے) ہاں صرف یہی ایک دلیل ہے کہ جس کو قریب من هذا سے بیان کیا گیا ہے کہ تسلسل کے ابطال کے بغیر بھی اس سے صانع (محدث) ثابت ہو سکتا ہے تو شارح کہتا ہے: یہ بات غلط ہے بلکہ اس سے بھی تب ہی صانع کا اثبات ہو سکتا ہے کہ پہلے تسلسل باطل ہو اور اگر نہیں تو اثبات ثابت نہیں ہو سکتا۔

بل هو اشارة الخ: سے شارح کہتا ہے کہ اسی قریب من هذا والی دلیل میں بھی تسلسل آ سکتا ہے اور جب تک تسلسل باطل نہ کریں گے تو واجب محدثات ثابت نہ ہوگا۔ پہلے تسلسل ثابت کرے گا اور پھر بطلان تسلسل کی تقریر کرے گا۔ تسلسل یوں ہوگا کہ اگر محدث یعنی علت اللہ تعالیٰ (واجب) نہ مانو تو پھر محدث (علت) ممکن ہوگا اور پھر اس ممکن کیلئے دوسرا ممکن ہوگا وهکذا الی غیر نهایة یعنی غیر متناہی ممکنات کا ایک سلسلہ لازم آ جائے گا (یہاں تک تو تسلسل کی بات آ گئی اب اس کے بطلان کی تقریر کرتا ہے) ہم پوچھتے ہیں کہ ممکنات کے اس غیر متناہی سلسلہ کیلئے بھی تو کوئی نہ کوئی علت (محدث) ہوگی وہ کون ہے ممکن (ممکنات سبیہ جو تسلسل میں ہیں غیر نهایة) کا عین ہے یا جزء ہے یا خارج ہے اگر کہو کہ عین ہے تو لازم آئے گا علیة الشئی لنفسہ جو باطل ہے۔ اور اگر کہو کہ جزء ہے تو اب دو صورتیں ہیں کہ جمیع سلسلہ کے لئے بمع اپنے کے علت ہو تو پھر

من الجملة الثانية والثانى بالثانى وهلم جرا فان كان بازاء كل واحد من الاولى واحد من الثانية كان الناقص كالزائد وهو محال وان لم يكن فقد وجد فى الاولىٰ مالا يوجد بازائه شىء فى الثانية فتنقطع الثانية وتناهى ويلزم منه تناهى الاولى لانها لا تزيد على الثانية الابقدر متناه والزائد على المتناهى بقدر متناهٍ يكون متناهيا بالضرورة وهذ التطبيق انما يمكن فيما دخل تحت الوجود دون ما هو وهمى محض فانه ينقطع بانقطاع الوهم

دوسرے جملہ سے اور دوسرے کو دوسرے کے مقابل رکھیں، اسی طرح چلتے چلیں تو اگر پہلے سے ہر ایک کے مقابل دوسرے کا ایک ہی آئے تو ناقص زائد کی طرح ہوگا اور یہ محال ہے، اور اگر ایسا نہ ہو تو پہلے جملہ میں جو پایا جائے گا جس کے مقابل دوسرے جملہ میں کچھ نہیں ہوگا تو دوسرا منقطع ہو جائے گا اور نہایت ہو جائے گی اور پہلے کا متناہی ہونا لازم آئے گا، کیوں کہ وہ دوسرے پر زیادہ نہیں ہوگا مگر ایک متناہی مقدار۔ اور متناہی پر زائد بقدر متناہی بالضرورۃ متناہی ہوتا ہے، اور یہ تطبیق ممکن ہے اس میں جو وجود کے تحت داخل ہو نہ کہ وہ جو محض میرا وہم ہے کہ بلا شک وہ وہم کے منقطع ہونے سے منقطع ہو جائے گا۔

بھی علیة الشئی لنفسہ لازم آئے گا اور اگر کہو کہ اپنے ماسوا کے لئے علت ہے اور اپنے لئے نہیں ہے تو علیة الشئی لنفسہ تو نہیں ہو گا۔ البتہ اس علت کی بھی کوئی علت ہوگی اور وہ اسی سلسلہ میں جو اس کے ماسوا تھے وہ علت بنیں گے تو یہ جزء باقی اجزاء کے لئے علت تھی اور باقی اجزاء اس کیلئے علت ثابت ہو گئے تو اب لازم آئے گا کہ شے اپنی علت کیلئے علت بن جائے یعنی شے اپنی علتوں کی علت اور یہ بھی محال ہے۔ تو اب لامحالہ ماننا پڑے گا کہ جو اس سلسلہ کیلئے علت (محدث) ہے وہ ممکن سے خارج ہے تو پھر واجب ہوگا اور اب اس کا سلسلہ بھی منقطع ہو جائے گا یعنی واجب کے محدث ماننے سے سلسلہ غیر متناہی نہیں ہوگا اور یہ خلاف مفروض ہے۔ تو اب ردِ تام ہوا کہ اللہ تعالیٰ کا محدث ہونا تب ہی ثابت ہو سکتا ہے کہ پہلے تسلسل کا ابطال کیا جائے۔

ومن مشهور الادلة الخ: سے کہتا ہے کہ تسلسل کے ابطال پر دلائل تو بہت ہیں مثلا برهان تضیفا ور تضایف وغیرہ مگر مشہور ان میں سے برهان تطبیق ہے۔ تو اب برهان تطبیق ذکر کرتا ہے لیکن یہ برهان ہمیشہ اس وقت جاری ہوتی ہے جب بالفعل غیر متناہی چیزیں موجود ہوں اور یہ برهان جاری یوں ہوتی ہے: زید مثلا معلول آخری ہے اس کے اندر معلولیة ہے اور علیة نہیں ہے اور اس کی علة بکر ہے اور بکر کی علت عمر ہے اور عمر کی خالد ہے اسی طرح ماضی کی طرف غیر نهایة. یہ سلسلہ چلا جائے گا کہ اوپر والا نچلے کیلئے علة ہے اور دوسرا سلسلہ زید کے باپ مثلا بکر سے شروع کرتے ہیں کہ بکر کی علت عمر ہے اور عمر کی علت خالد ہے بعینہ یہ سلسلہ بھی اسی طرح ماضی کی طرف چلا جائے الی غیر نهایة، یہ سلسلے ہیں پہلا زیادہ ہے اور دوسرا چھوٹا ہے اس لئے کہ پہلا زید سے شروع ہوا ہے اور دوسرا بکر سے شروع ہوا ہے اب کہتے ہیں کہ ثانی سلسلہ سے پہلے سلسلہ

**فلا يرد النقض بمراتب العدد بان تبطق جملتان احدهما من الواحد لا الى نهاية والثانية من الاثنين لا الى نهاية ولا بمعلومات الله تعالیٰ ومقدوراته فان الاولیٰ اكثر من الثانية مع لا تناهيهما وذلك لان معنى لاتناهی الاعداد والمعلومات والمقدورات انها لا تنتهی الی حد لا يتصور فوقه أخر لا بمعنی ان مالانهاية له يدخل فی الوجود فانه محال الواحد يعنی ان صانع العالم واحد ولا يمكن ان يصدق مفهوم واجب الوجود الا علی ذات واحدة**

تو نقض عدد کے مراتب سے وارد نہیں ہوتا کہ دو جملوں کو منطبق کیا جائے، ایک کو پہلے جملہ سے لاالی نہایہ تک اور دوسرے کو دو سے لاالی نہایہ تک اور نہ اللہ تعالیٰ کی معلومات اور مقدورات کے ساتھ کوئی نقض ہوگا کہ بلاشک پہلا دوسرے سے زیادہ ہے باوجودے کہ دونوں متناہی تھے اور یہ اس لئے کہ اعداد، معلومات اور مقدورات کے لامتناہی ہونے کا معنی ہے کہ یہ کسی ایسی حد تک متناہی نہیں ہوں گے جس کے اوپر کوئی حد متصور ہو سکے، اس معنی میں نہیں اس کی انتہاء کوئی نہیں ہے جو وجود میں داخل ہو کہ بلاشک یہ محال ہے۔ ''واحد،، یعنی بے شک عالم کا صانع واحد ہے، اور ممکن نہیں کہ واجب الوجود کا مفہوم ایک ہی ذات پر صادق نہ آئے۔

کے مقابلے میں اول ثانی ثالث رابع خامس الخ ثانی میں بھی نکلتے رہیں گے الی غیر نھایۃ یا نہیں (یہ بھی یاد رہے کہ مقابلہ ذہن میں فرض کریں گے اور کھینچ کر پہلے کے مقابلے میں نہ لائیں گے ورنہ خرابی لازم آئے گی۔ اور اگر کہو کہ نکلتے ہی رہیں گے تو پھر لازم آئے گا کہ کل جزء برابر ہیں (ناقص کا زائد کا یہی معنی ہے) اور اگر کہو کہ پہلے سلسلہ میں ایک عدد نکلتا ہے کہ اس کے مقابلے میں ثانی سلسلہ سے عدد نہیں نکلتا تو پھر سلسلہ ثانیہ متناہی ہو جائے گا اور ثانیہ کے متناہی ہونے سے پہلا ہی متناہی ہو جائے گا کیوں کہ پہلا سلسلہ ابتداء میں ایک عدد ثانیہ پر زیادہ تھا یعنی متناہی درجہ اور یہ قانون ہے کہ متناہی پر متناہی درجہ زیادہ ہوتا ہے تو وہ بھی متناہی ہوتا ہے اس وجہ سے پہلا سلسلہ بھی متناہی ہو جائے گا (یہ نہ کہا جائے کہ ماضی کی طرف پہلا سلسلہ ثانیہ سے زیادہ ہوگا اس لئے کہ ادھر تو زیادہ ہونے کا کوئی معنی ہی نہیں ہے کیوں کہ ادھر تو دونوں غیر متناہی ہیں) اور خلاف مفروض ہے فرض کیا تھا دو سلسلے غیر متناہی ہیں اور لازم آیا کہ متناہی ہیں۔

وھذا التطبیق الخ: سے شارح وہی شرط ذکر کرتا ہے کہ یہ برھان التطبیق تب ہی جاری ہو سکے گی جب یہ چیزیں بالفعل موجود ہوں یوں کہ وہماً غیر متناہی ہوں اس لئے کہ اگر وہم غیر متناہی فرض کیا تو پھر جب وھم منقطع تھا تو سلسلہ بھی منقطع ہو کر رہ جائے گا۔

موجود بالفعل کا معنی عام ہے کہ ایک مرتبہ وجود میں آیا ہو آگے باقی رہے یا نہ رہے یعنی بے شک فنا ہو جائے بعد میں جیسے حرکت فلک الافلاک کی فلاسفہ قدیم مانتے ہیں تو حرکتیں بالفعل ان کے نزدیک آچکی ہیں اور ہیں وہ فنا کیوں کہ

**والمشهور فی ذلك بين المتكلمين برهان التمانع المشار اليه بقوله تعالیٰ "لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا" وتقريره انه لو امكن الٰهان لا مكن بينهما تمانع بان يريد احدهما حركة زيد والاخر سكونه لان كلامنهما فی نفسه امر ممكن وكذا تعلق الارادة بكل منهما فی نفسه اذ لا تضاد بين ارادتين بل بين المرادين وحينئذٍ اما ان يحصل الامران فيجتمع الضدان اولا فيلزم عجز احدهما وهو امارة الحدوث والامكان لما فيه من شائبة الاحتياج فالتعدد مستلزم لا مكان التمانع المستلزم للمحال فيكون محالا**

اس سلسلہ میں جو متکلمین کے درمیان مشہور ہے وہ برہان التمانع ہے، جس کی طرف اللہ تعالیٰ کے ارشاد مبارک میں اشارہ کیا گیا ہے: ''اگر زمین و آسمان میں اللہ کے علاوہ کئی الٰہ ہوتے تو یقیناً ان میں فساد آجاتا،، اس کی تقریر یہ ہے کہ اگر دو الٰہ ممکن ہوتے تو ان کے درمیان یقیناً روک ٹوک ہوتی، وہ اس طرح کہ ان میں سے ایک چاہتا زید حرکت کرے اور دوسرا چاہتا سکون کرے کیوں کہ ان میں سے ہر ایک امر ممکن ہے اور اسی طرح فی نفسہ ان میں سے ہر ایک کے ساتھ ارادہ کا تعلق ہے، اس لئے کہ دو ارادوں میں کوئی تضاد نہیں ہے بلکہ دو مرادوں میں ہے۔ اور اس وقت یا تو دو امر حاصل ہو جائیں گے تو دو ضدیں جمع ہو جائیں گی یا دو امر حاصل نہ ہوں گے تو ان میں سے ایک کا عاجز ہونا لازم آئے گا اور یہ ہی حادث اور ممکن ہونے کی علامت ہے اس لئے کہ اس میں محتاج ہونے کا شائبہ ہے، لہٰذا تعدد تمانع کے ممکن ہونے کو مستلزم ہے وہ تمانع جو محال کو مستلزم ہے تو محال ہوگا۔

دوسری حرکت آنے سے پہلی فنا ہو جاتی ہیں۔

فلا یرد النقص الخ: سے شارح تفریع بٹھاتا ہے کہ جب ہم نے یہ قید لگائی کہ برھان تطبیق تب جاری ہوگی جب چیزیں بالفعل موجود ہوں تو عدد سے اعتراض نہیں ہو سکتا کہ یہ بھی باطل ہونے چاہئیں کیوں کہ ان میں بھی ہم دو مرتبے اور سلسلے فرض کرتے ہیں مثلاً ایک سلسلہ ایک سے غیر متناہی عدد تک اور دوسرا سلسلہ دو سے لے کر غیر متناہی تک اور پھر مذکورہ بالا طریقہ سے برھان جاری کریں گے مصنف کہتا ہے کہ یہ اعتراض اس لئے وارد نہیں ہو سکتا کہ عدد کوئی بالفعل تو غیر متناہی نہیں ہیں بلکہ لا تقضی عند الحد ہیں۔

اسی طرح مقدورات باری اور معلومات باری سے بھی ہم پر اعتراض نہیں ہو سکتا کہ کوئی کہے یہ غیر متناہی ہی باطل ہیں اس لئے کہ مقدورات (جو معلومات سے کم ہیں کیوں کہ محالات پر غیر اللہ تعالیٰ قادر نہیں) تو ایک سلسلہ میں رکھتے ہیں اور معلومات کو دوسرے سلسلہ میں اور پھر دلیل چلاتے ہیں کہ ہر ایک معلوم کے مقابلہ مقدور نکلتا ہے یا کہ نہیں اگر نکلتا ہے تو

لازم آئے گا کہ ناقص اورزائد برابر ہوں۔ (یہاں پر کل اور جزء کے برابر ہونے کا قول نہیں کیا جاسکتا کیوں کہ مقدورات اور معلومات کوئی کل جزء نہیں ہیں) اور اگر کہو کہ معلوم کے مقابلے میں مقدور نکلتا ہے تو پھر مقدورات متناہی ہوجائیں گے۔ اوراس کے متناہی ہونے سے معلومات بھی متناہی ہوجائیں گے۔ تو شارح نے کہا کہ یہ اعتراض وارد نہیں ہوسکتا اس لئے کہ معلومات باری اور مقدورات باری جو ہم بالفعل نہیں مانتے بلکہ لا تقضی عند الحد مانتے ہیں۔

**عبارتی فوائد:** کان جائز الوجود میں کان کا فاعل محدث ہے جو کہ کان کا اسم ہے۔ ان هذا دلیل میں هذا کا مشار الیہ قریب من هذا ہے۔ احتاجت میں ضمیر اور ان تکون نفسها میں ها اور بل خارجا عنها میں ها کا مرجع سلسلة الممکنات ہے۔ نطبق یہ باب تفعیل سے متکلم کا صیغہ ہے۔

**قولہ الواحد یعنی ان صانع الخ:** متن میں الواحد لفظ اللہ کی صفت ہے اور متن چونکہ ذرا دور رہ گیا تھا تو شارح نے عبارت نکالی کہ مطلب یہ ہے کہ محدث (یعنی واجب اور صانع) صرف ایک ہے یہ ممکن ہی نہیں ہے کہ واجب الوجود کا صدق ایک سے زیادہ پر ہوجائے۔

**والمشهور فی ذلك الخ:** سے اس بات پر دلیل نقل کرتا ہے کہ واجب الوجود (صانع محدث) صرف ایک ذات ہے متعدد نہیں ہوسکتے اور اسی برہان تمانع کی طرف قران کی آیت لو کان فیهما الهة الا الله لفسدتا سے بھی اشارہ ملتا ہے مطلب یہ ہے کہ برہان تمانع اس آیت سے ماخوذ ہے تو برہان تمانع کی تقریر یہ ہے کہ دو الہ نہیں ہوسکتے۔ اگر کہو کہ دوسرا الہ ممکن ہے تو پھر ان دو الہوں میں تمانع بھی ممکن ہوگا تمانع ممکن ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ایک الہ تو حرکت زید کو چاہے اور دوسرا سکون زید کو چاہے۔ آگے کہا: لان کلا منهما سے ملازمہ پر دلیل دیتا ہے ملازمہ یہ تھا کہ اگر دو الہ ممکن ہوئے تو پھر تمانع بھی ممکن ہوگا تو ملازمہ پر دلیل یہ ہے کہ حرکت اور سکون ہر دو اپنی جگہ ممکن ہے تا کہ یہ کوئی نہ کہہ سکے کہ ہوسکتا ہے کہ حرکت زید اور سکون زید ممکن ہی نہ ہوسکے اسی طرح حرکت زید کے ساتھ ساتھ ایک الہ کے ارادے کا تعلق اور سکون زید کے ساتھ دوسرے الہ کے ارادے کا تعلق بھی ممکن ہے کیوں کہ دونوں الہوں کے ارادوں کا الگ الگ ہونا اس میں کوئی تضاد نہیں ہے تضاد تو صرف مرادوں (حرکت وسکون) میں ہے۔

**وحینئذ اما ان یحصل الخ:** یہاں تک صرف اتنی بات آئی کہ اگر دو الہ ممکن ہوئے تو پھر ان میں تمانع بھی ممکن ہوگا۔ ہم کہتے ہیں کہ جب تمانع ممکن ہے تو حرکت اور سکون دونوں حاصل ہوں گے یا کہ نہیں۔ اگر کہو کہ دونوں حاصل ہیں تو یہ اجتماع ضدین ہے۔ اور اگر دونوں موجود نہیں بلکہ صرف ایک یعنی حرکت یا سکون موجود تو پھر دوسرے الہ کا عجز لازم آئے گا اور عجز اس بات کی نشانی ہے کہ وہ الہ نہیں ہے بلکہ ممکن اور حادث ہے کیوں کہ الہ کبھی محتاج نہیں ہوا کرتا۔

**فالتعدد مستلزم الخ:** سے مذکورہ دلیل کا خلاصہ ذکر کرتا ہے کہ اس دلیل سے پھر یہ بات کیسے معلوم ہوتی ہے کہ صانع صرف ایک ہے متعدد نہیں ہوسکتے۔ جواب دیا کہ پتہ اس طرح چلا کہ اگر کہو کہ تعدد الہ ممکن ہیں تو امکان تمانع مستلزم ہوا،

**وهذا التفصیل مایقال ان احدهما ان لم یقدر علی مخالفة الآخر لزم عجزه وان قدر لزم عجزالاخر وبما ذکرنا یندفع ما یقال انه یجوز ان یتفقا من غیر تمانع اوان تکون الممانعة والمخالفة غیر ممکنة لاستلزامهما المحال وان یمتنع اجتماع الارادتین کارادة الواحد حرکة زید وسکونه معا و اعلم ان قوله تعالی " لو کان فیهما الهة الا الله لفسدتا " حجة اقناعیة والملازمة عادیة علی ما هو الائق بالخطابیات فان العادة جاریة بوجود**

یہ ہے تفصیل اس کی جو کہا جاتا ہے کہ ان میں سے ایک اگر دوسرے کی مخالفت پر قادر نہیں تو اس کا عجز لازم آئے گا، اور اگر وہ قادر ہے تو دوسرے کا عجز لازم آیا، اور جو ہمارے ذکر کردہ کے ساتھ دفع ہوگا وہ جو کہا جاتا ہے کہ جائز ہے دونوں بغیر تمانع کے متفق ہوجائیں یا یہ کہ ممانعت اور مخالفت ممکن نہ ہو اس لئے کہ اس سے محال لازم آتا ہے، اور یہ کہ دو ارادوں میں اجتماع ممتنع ہو، جیسے کہ ایک کا ارادہ زید کی حرکت کا اور دوسرے کا ارادہ زید کے سکون کا ایک ہی وقت میں ہو اور جان لو کہ اللہ تعالی کا ارشاد "اگر ان میں اللہ کے سوا مزید الہ ہوتے تو یقیناً ان میں فساد آچکا ہوتا"، حجت اقناعیہ (دلیل ظنی) اور ملازمہ عادیہ ہے اس پر جو خطابیات کے لائق ہے، کہ بلاشک عادت تمانع اور تغالب کے وجود کے ساتھ جاری ہے۔

امکان تمانع مسلتزم محال کو (جیسا کہ گذرا ہے یا تو اجتماع ضدین لازم آتا ہے اور یا دو الہوں میں سے ایک کا عجز لازم آتا ہے) تو نتیجہ یہ نکلا کہ تعدد الہ مستلزم محال ہے اور یہ قانون ہے کہ جو محال کو مستلزم ہوتا ہے وہ خود بھی محال ہوتا ہے تو پھر تعدد الہ بھی محال ہوا۔

**وهذا التفصیل الخ:** سے کہتا ہے کہ بعض دوسرے لوگوں نے بھی برہان تمانع کی تقریر کی ہے اس تقریر اور ہماری تقریر کا مطلب بالکل ایک ہے فرق صرف اتنا ہے کہ ہماری دلیل تفصیلی ہے اور لوگوں کی تقریر اجمالی ہے وہ تقریر اجمالی لوگوں نے یوں کی ہے کہ تعدد الہ باطل ہے اگر کہو کہ باطل نہیں بلکہ دو الہ ممکن ہیں تو ہم پوچھتے ہیں کہ ان میں سے کوئی ایک دوسرے کی مخالفت پر قادر ہے یا نہیں اگر کہو قادر نہیں تو اس کا عجز لازم آیا اور اگر مخالفت پر قادر ہے تو دوسرے کا عجز لازم آیا۔

**وبهذا یندفع الخ:** سے شارح کہتا ہے کہ ہم نے برہان تمانع کی مذکورہ تقریر کردی تو تین ماذکر سے اعتراض مندفع ہوگئے۔ پہلا اعتراض کوئی نہیں کرسکتا کہ ہوسکتا ہے کہ دو الہ ہوں اور ان میں تمانع ممکن ہی نہ ہو بایں طور کہ ایک الہ تو کہے کہ میں حرکۃ زید کو چاہتا ہوں اور پھر دوسرا کہہ دے کہ چلو ٹھیک ہے میں بھی یہی چاہتا ہوں تو یہ اعتراض اس لئے نہیں ہوسکتا کہ ہم پہلے ثابت کرچکے ہیں کہ تمانع ممکن ہے اور دوسرا یہ بھی اعتراض کوئی نہیں کرسکتا کہ ایک الہ کیلئے دوسرے الہ کی مخالفت ممکن ہی نہ ہو اس لئے کہ اگر ممکن ہو تو اس سے محال لازم آتا ہے۔ (یعنی ایک کا عاجز ہونا) تو پھر ہوسکتا ہے کہ ایک الہ کیلئے دوسرے کی مخالفۃ ممکن ہی نہیں۔ تو جواب اس کا بھی آچکا ہے کہ پہلے ہم ثابت کرچکے ہیں کہ مخالفت ممکن ہے کہ ایک

التمانع والتغالب عند تعدد الحاكم على ما اشير اليه بقوله تعالى ولعلا بعضهم على بعض والا فان اريد الفساد بالفعل اى خروجهما عن هذا النظام المشاهد فمجرد التعدد لا يستلزمه لجواز الاتفاق على هذ النظام وان اريد امكان الفساد فلا دليل على انتفائه بل النصوص شاهدة بطى السموت ورفع هذا لنظام فيكون ممكنالا محالةلا يقال الملازمة قطعية والمراد بفسادهما عدم تكونهما بمعنى انه لو فرض صانعان لا مكن بينهما تمانع فى الافعال كلها فلم يكن احدهماصانعا فلم يوجد مصنوع لانا نقول امكان التمانع لا يستلزم الا عدم تعدد الصانع وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع

حاکم متعدد ہونے کے وقت جیسا کہ اس کی طرف اشارہ اللہ تعالی کے اس ارشاد میں ہے، اور یقیناً بعض بعض پر غالب آئے گا، اور اگر نہیں تو پھر اگر فساد بالفعل مراد لیا گیا ہو یعنی دونوں کا اس نظام سے نکلنا جس کا مشاہدہ کیا جا رہا ہے، تو خالی تعدد اس کو مستلزم نہیں، کیوں کہ اس نظام پر اتفاق ہو جانا جائز ہے اور اگر نہیں تو پھر فساد کا امکان مراد ہوگا تو اس کے ختم ہونے یا اس کی نفی پر کوئی دلیل نہیں، بلکہ نصوص آسمانوں کے لپیٹے جانے پر اور اس نظام کے اٹھ جانے پر شاہد ہیں تو لا محالہ ممکن ہوا، نہ کہا جائے! کہ ملازمت قطعی ہے اور ان کے فساد سے مراد ان کا عدم تکون ہے، اس معنی میں کہ اگر دو صانع فرض کیے جائیں تو یقیناً ان میں تمام افعال کے اندر تمانع ممکن ہے تو ان سے ایک صانع نہ ہو سکا تو مصنوع نہ پایا گیا کیوں کہ ہم کہتے ہیں: تمانع کا ممکن ہونا صانع کے عدمِ تعدد کو لازم ہے اور وہ مصنوع کی نفی کو لازم نہیں ہے۔

الہ تو حرکۃ زید کو چاہئے اور دوسرا سکون زید کو۔ آخری اعتراض بھی کوئی کر سکتا ہے۔ کہ کوئی کہہ دے کہ ہو سکتا ہے کہ دو ارادے جمع ہی نہ ہو سکیں جیسے کہ ایک الہ حرکۃ زید اور سکون زید دونوں کا اکھٹا ارادہ کرے تو کہتا ہے کہ یہ بھی کوئی نہیں کہہ سکتا کیوں کہ ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ دو ارادے متضاد نہیں بلکہ دو مراد ہوں تو ان میں تضاد ہوتا ہے۔

واعلم ان قوله تعالى الخ: اس سے قبل برہان تمانع کی تقریر تفصیلی اور اجمالی آ گئی جس سے وحدانیت باری ثابت ہوگی۔

لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا: میں وحدانیت باری پر جو دلیل سمجھ آ رہی ہے اس کی تقریر کرے گا تو پہلے یہ کہتا ہے کہ مذکورہ آیت بھی وحدانیت باری پر حجت ہے مگر یہ کوئی قطعی اور یقینی دلیل نہیں ہے بلکہ اقناعی (یعنی ظنی) دلیل ہے اور ملازمۃ اس دلیل میں عادیۃ ہے۔ تو اس آیت سے یہ دلیل سمجھ آ رہی ہے۔ چونکہ فساد آسمان و زمین میں نہیں ہے لہٰذا تعدد

على انه يرد منع الملازمة ان اريد عدم التكون بالفعل ومنع انتفاء اللازم ان اريد بالامكان فان قيل مقتضى كلمة لو انتفاء الثانى فى الماضى بسبب انتفاء الاول فلا يفيد الا الدلالة على ان انتفاء الفساد فى الزمان الماضى بسبب انتفاء التعدد

اوپر اس کے کہ ملازمہ کے منع ہونے کا اعتراض وارد ہوتا ہے اگر مراد عدم تکون بالفعل ہو اور لازم کا انتفاء منع ہونے پر اعتراض وارد ہوتا ہے اگر مراد امکان ہو۔ پھر اگر کہا جائے: لفظِ لو کا مقتضی یہ ہے کہ ثانی کی نفی ماضی میں ہو اول کی نفی کی وجہ سے تو اس کا فائدہ اس کے سوا اور کچھ نہیں ہوگا کہ دلالت زمانہ ماضی میں فساد کی نفی پر ہوگی اس کا سبب تعدد کی نفی ہے۔

الہ بھی نہیں تو اس سے جو ملازمہ سمجھ آ رہا ہے یہ عادی ہے یعنی عادت جاری ہے کہ جب متعدد حاکم ہوتے ہیں تو ان میں فساد ہوتا رہتا ہے اور ایک حاکم دوسرے حاکم پر غلبہ حاصل کرنا چاہتا ہے جیسے کہ آیت شریف ولعلا بعضهم سے اشارہ ملتا ہے۔ یاد رہے کہ الخطابیات بمعنی ظنیات کے ہے۔

والا فان اريد الخ: یہ الا ان لم سے مرکب ہے اس کا ماقبل قولہ تعالی پر عطف ہے مطلب یہ ہے کہ ہم تو کہتے ہیں کہ مذکورہ آیت (لوکان الخ) حجت ظنیہ اور ملازمہ عادیہ ہے۔ اگر تم کہو کہ یہ حجت ظنیہ اور ملازمہ عادیہ نہیں ہے بلکہ دونوں یقینی ہیں تو ہم پوچھتے ہیں کہ اس آیت میں فساد سے کون سا فساد مراد لیتے ہو بالفعل یا بالامکان اگر فساد بالفعل ہو یعنی متعدد الہ ہوئے تو فساد بالفعل ہوگا تو یہ نظام جو نظر آ رہا ہے درہم برہم ہو جائے گا۔ مثلاً سورج مشرق کی بجائے مغرب سے طلوع ہو وغیرہ وغیرہ۔ تو یہ اس صورت میں ہے ہم ملازمہ نہیں مانتے کیوں کہ ہو سکتا ہے کہ دونوں الہ اتفاق کر جائیں کہ ایک کہہ دے کہ ٹھیک ہے جیسے تم کہتے ہو ایسے ہی سہی۔ اور اگر فساد سے مراد فساد بالامکان لو، یعنی الہ متعدد ہوں تو فساد ممکن ہوگا اور چونکہ فساد ممکن نہیں (بطلان تالی) لہٰذا تعدد بھی نہیں (بطلان مقدم) (اسی طرح آگے دلیل چلائی) تو اب ہم بطلان تالی نہیں مانتے کہ فساد ممکن نہیں بلکہ فساد تو ممکن ہے اور صرف فساد ممکن کیا استقبال میں فساد کے بالفعل ہونے پر نصوص شاہد ہیں کہ یہ موجودہ نظام معطل ہو کر رہ جائے گا اور آسمان سارے لپیٹے جائیں گے وغیرہ تو پھر فساد ممکن ہوا نہ کہ محال تو معلوم ہوا کہ مذکورہ آیت حجۃ ظنیہ ہے نہ کہ قطعیہ۔

لا يقال الملازمة الخ: سے ایک اعتراض نقل کر کے دو جواب دے گا۔ اور اس اعتراض کا مدار اس پر ہے کہ مذکورہ آیت کے اندر فساد کا معنی یہ نہ ہو کہ کسی شے کے اوپر فساد آئے کما مر بلکہ معنی یہ ہیں کہ عدم تکون یعنی مصنوع ہے ہی نہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ تم نے تو کہا ہے کہ ملازمہ عادیہ ہے تو ہم کہتے ہیں کہ ملازمہ قطعیہ ہے جبکہ فساد سے عدم تکون مراد ہو اور وہ اس طرح کہ اگر کہو کہ تعدد الہ ہے تو پھر ان میں تمانع بھی ممکن ہوگا اور جب تمانع ممکن ہوا تو اب دونوں صانع ہو ہی نہیں سکتے کیوں کہ ایک کہے گا میں مصنوع (عالم) کو پیدا کرتا ہوں اور دوسرا کہے گا کہ میں پیدا کرنا چاہتا ہوں تو اب اگر دو الہ

**قلنا نعم هذا بحسب اصل اللغة لكن قد يستعمل للاستدلال بانتفاء الجزء علىٰ انتفاء الشرط من غير دلالة على تعيين زمان كما في قولنا لو كان العالم قديما لكان غير متغير والاية من هذا القبيل وقد يشتبه على بعض الاذهان احد الاستعمالين باخر فيقع الخبط القديم هذا تصريح بما علم التزاما اذ الواجب لا يكون الاقديما اى لا ابتداء لوجوده**

ہم نے کہا: ہاں یہ اصل لغت کی وجہ سے ہے لیکن کبھی زمانہ کی تعیین پر کسی دلالت کے بغیر جزء کی نفی کے ساتھ شرط کی نفی پر استدلال کے لئے استعمال ہوتا ہے، جیسے ہمارے قول ''لو کان العالم قدیما لکان غیر متغیر،، (اگر عالم قدیم ہوتا تو یقیناً متغیر نہ ہوتا) میں ہے۔ اور آیت اسی قبیلہ سے ہے، اور کبھی دو استعمالوں میں ایک بعض ذہنوں پر دوسرے کے ساتھ شبہ ڈال دیتا ہے، اور خبط واقع ہو جاتا ہے۔ ''قدیم،، یہ جو التزاما معلوم ہوا تھا اس کی تصریح ہے۔ اس لئے کہ واجب قدیم ہی ہوتا ہے، یعنی اس کے وجود کی ابتداء نہیں ہوتی۔

ہوئے تو مصنوع ہی نہیں ہوگا اور چونکہ مصنوع تو ہے معلوم ہوا کہ دو الہ نہیں ہیں تو یہاں سے مذکورہ اعتراض کا پہلا رد کرتا ہے کہ تم نے کہا ہے کہ اگر متعدد الہ ہوئے تو مصنوع ہوگا ہی نہیں یہ باطل ہے اس لئے کہ تعدد الہ کوئی مصنوع کے نہ ہونے کو مستلزم نہیں ہے بلکہ وہ تو صرف اس کو مستلزم ہے کہ دو الہ نہیں ہو سکتے ہم کہتے ہیں کہ ہو سکتا ہے کہ تعدد الہ کے باوجود مصنوع موجود ہو کہ مثلاً دونوں اتفاق کر جائیں کہ مصنوع ہونا چاہئے۔

**علی انه یرد الخ:** سے دوسرا رد کرتا ہے کہ تم نے جو کہا ہے: چونکہ فساد (بمعنی عدم تکون) نہیں ہے لہٰذا تعدد الہ بھی نہیں ہے۔ ہم پوچھتے ہیں کہ مصنوع کے نہ ہونے کا مطلب کیا ہے بالفعل نہیں ہے یا بالامکان نہیں ہے اگر کہو کہ بالفعل نہیں ہے تو ملازمہ ہی نہیں مانتے یعنی ہو سکتا ہے کہ تعدد الہ کے باوجود مصنوع بالفعل پایا جائے عند اتفاق الالٰہہ۔ اور اگر کہو کہ مصنوع بالامکان نہیں پایا جاتا (اور دلیل یوں چلاتے ہو کہ چونکہ مصنوع ممکن ہی نہیں تو یہ قول باطل ہے۔ پھر تعدد الہ بھی باطل ہوگا) ہم تمہارے لازم (تالی) کے بطلان کو نہیں مانتے کہ مصنوع کا ممکن نہ ہونا یہ تم کہتے ہو کہ باطل ہے ہم کہتے ہیں کہ ہو سکتا ہے کہ تعدد الہ کے وقت ممکن ہی نہ ہو۔

**فان قیل مقتضی الخ:** سے ایک اعتراض نقل کر کے جواب دیتا ہے تو اعتراض سے قبل تمہید ہے: علم معانی میں مذکور ہے کہ ''لو،، کی وضع اس لئے ہے کہ جزاء (زمانہ ماضی میں) منتفی ہے اس لئے شرط منتفی ہے۔ تم نے وحدانیۃ باری تعالیٰ پر جو آیت (لوکان) سے دلیل دی ہے اس آیت میں بھی ''لو،، ہے تو پھر یہاں بھی معنی یہ ہوگا کہ فساد زمانہ ماضی کے اندر اس لئے منتفی ہے کہ تعدد الہ منتفی ہے۔ اب اعتراض یہ ہے کہ اس آیت سے وحدانیت باری تعالیٰ صرف زمانہ ماضی میں ثابت

ہوئی حالانکہ وحدانیت باری تعالیٰ تو دائمی ہے کسی زمانہ کے ساتھ مختص نہیں تو پھر استقبال اور حال میں وحدانیت باری تعالیٰ ثابت نہ ہو سکی۔ ایک اور اعتراض یہ ہے کہ تم نے کہا: فساد ماضی میں نہیں اس لئے تعدد الہ منتفی ہے تو فساد کا منتفی ہونا یہ مقدم کا رفع ہے اور تعدد الہ منتفی ہونا یہ تالی کا رفع ہے تو اس تمہاری دلیل سے تو پتہ چلتا ہے کہ رفع مقدم نے رفع تالی کا نتیجہ دیا حالانکہ یہ قیاس استثنائی اتصالی ہے اور اس کے صرف دو ضرب منتج ہوتے ہیں کہ رفع مقدم وضع تالی کا نتیجہ دے اور رفع تالی رفع مقدم کیلئے منتج ہے حالانکہ تمہاری دلیل میں غیر منتج ضرب ہے۔

**قلنا نعم الخ:** سے ان دونوں اعتراضوں کا جواب دیتا ہے۔ تو دوسرے کا جواب تو یہ ہے کہ ''لو،، کے دو معنی ہیں ایک لغوی جو بیان کر دیا گیا، دوسرا استدلالی اور وہ یہ کہ جزاء (فساد) کی نفی اس لئے ہے کہ شرط (تعدد الہ) کی نفی ہے۔ دوسرے اعتراض کا جواب آ گیا کہ یہاں آیت ''لوکان الخ،، میں ''لو،، کا استدلالی معنی مراد ہے تو اب رفع تالی نے رفع مقدم کا نتیجہ دیا ہے جو کہ ضرب منتج ہے۔

**من غیر دلالة الخ:** سے پہلے اعتراض کا جواب دیتا ہے کہ ''لو،، کا استدلالی معنی ہے تو اس میں مطلقا رفع تالی سے رفع مقدم کا نتیجہ آتا ہے کسی زمانہ کے ساتھ اختصاص نہیں ہوتا کہ فلاں میں تو نفی ہے اور فلاں میں نفی نہیں ہے جیسے آگے مثال بھی دی کہ جو کہتے ہیں ''لو کان العالم قدیما لکان غیر متغیر لکنه متغیر فلیس قدیم،، عدم، قدیم وغیرہ کسی ایک زمانہ کے ساتھ مختص نہیں ہوا کرتے۔

**وقد یشتبه الخ:** سے شارح کہتا ہے کہ ہم نے ''لو،، کے یہ دو معنی بیان کر دیئے ہیں تو بعض چونکہ یہ دو معنے نہیں جانتے اس لئے ان میں خبط (گڑبڑ) ہو جاتا ہے: ایک کہتا ہے: ''لو،، کا یہ معنی ہے دوسرا کہتا ہے: یہ معنی نہیں بلکہ یہ ہے۔

**قوله هذا التصریح بما علم التزاما الخ:** ماتن نے کہا تھا: محدث للعالم هو الله تعالی پھر کہا: الواحد اور اب کہا کہ القدیم تو متن پر اعتراض ہوا شارح اس کا جواب دے گا اعتراض یہ ہوا کہ القدیم کا ذکر کرنا تکرار ہے کیوں کہ ماتن نے پہلے کہا: محدث للعالم هو الله تعالی لفظِ اللہ کا معنی ہے ''ذات واجب الوجود،، اور واجب الوجود قدیم ہی ہوتا ہے لہٰذا واجب کے ذکر کرنے کے بعد القدیم کا ذکر کرنا تکرار ہے۔ تو جواب دیا کہ قدیم کا ذکر تصریح بما علم التزاما ہے یعنی القدیم لفظ اللہ سے التزاما معلوم ہو رہا تھا لیکن پھر صراحۃ ذکر کر دیا کیوں کہ التزام کا ہر کسی کو پتہ نہیں ہوتا اور تصریح بما علم التزاما جائز ہوتا ہے۔

**اذ الواجب الخ:** سے دلیل دیتا ہے کہ القدیم (واجب) اللہ ہے کیوں کہ اللہ کی تعریف وہی ذات واجب الوجود ہے، التزاما کیسے معلوم ہو رہا تھا وہ اس طرح کے واجب قدیم ہی ہوتا ہے قدیم کا غیر نہیں ہوتا۔ قدیم کے متعدد معنی تھے اس لئے یہاں قدیم کا معنی کیا جس کے وجود کی ابتداء نہ ہو یعنی وہ مسبوق بالعدم نہ ہو۔

اذ لو كان حادثا مسبوقا بالعدم لكان وجوده من غيره ضرورة حتى وقع في كلام بعضهم ان الواجب والقديم مترادفان لكنه ليس بمستقيم للقطع بتغاير المفهومين وانما الكلام في التساوي بحسب الصدق فان بعضهم على ان القديم اعم من الواجب لصدقه على صفات الواجب بخلاف الواجب فانه لايصدق عليها ولااستحالة في تعدد الصفات القديمة وانما المستحيل تعدد الذوات القديمة

اس لئے کہ اگر وہ حادث مسبوق بالعدم ہو تو یقیناً اس کا وجود ضروری ہے کہ اس کے غیر سے ہو حتی کہ بعض کی کلام میں یہ بات واقع ہوگئی ہے کہ واجب اور قدیم مترادف (ایک ہی معنی والے لفظ) ہیں، لیکن یہ قول قطعی طور پر درست نہیں ہے اس لئے کہ دونوں مفہوم متغایر ہیں، اور کلام تساوی میں صدق کے اعتبار سے ہے، تو بے شک ان میں بعض اس قول پر ہیں کہ قدیم واجب سے اعم ہے کیوں کہ قدیم واجب کی صفات پر صادق آتا ہے بخلاف واجب کے کہ وہ قدیم کی صفات پر صادق نہیں آتا اور صفاتِ قدیمہ کے متعدد ہونے میں کوئی استحالہ نہیں ہے اور بے شک جو چیز محال ہے وہ ذواتِ قدیمہ کا تعدد ہے (یعنی قدیم ایک سے زائد نہیں ہوسکتے)

**قوله اذ لو كان حادثا الخ:** سے اس پر دلیل دیتا ہے کہ واجب قدیم ہی ہوتا ہے کیوں کہ اگر واجب قدیم نہ ہو تو وہ مسبوق العدم ہوگا اور اپنے وجود میں غیر کا محتاج ہوگا (لیکن پہلے تو وہ معلوم تھا تو ظاہر ہے کہ کسی کے موجود کرنے سے موجود ہوا ہوگا) اور جو کسی کی طرف محتاج ہو وہ واجب نہیں ہوتا تو معلوم ہوا کہ واجب لازماً قدیم ہوگا۔

**قوله حتى وقع في كلام الخ:** یہ حتی اذ الواجب لا یکون الا قدیما کی غایت ہے یعنی واجب نہیں ہے کہ قدیم ہے شئی کے کلام میں یہ بات آئی ہے کہ واجب اور قدیم دونوں مترادف ہیں تو جب یہ دونوں مترادف ہوئے تو جو واجب ہوگا وہ قدیم ہوگا اور جو قدیم ہوگا وہ واجب ہوگا۔

**لكنه ليس بمستقيم الخ:** سے بعض کی کلام کا رد کرتا ہے کہ واجب اور قدیم کو مترادف کہنا صحیح نہیں ہے کیوں کہ جو مترادف ہوتے ہیں وہ متحد فی المفہوم ہوتے ہیں حالانکہ واجب اور قدیم کا ایک مفہوم نہیں ہے۔ واجب وہ ذات جس کا وجود خود ہی ہو اور قدیم وہ جس کے وجود کی ابتداء نہ ہو تو دونوں کے مفہوم علیحدہ ہوئے ایک نہیں، لہٰذا ترادف بھی نہیں کیوں کہ دو مترادف متحد فی المفہوم ہوتے ہیں جیسے: انسان و بشر مترادف ہیں ان کا مفہوم ایک ہے یعنی حیوان ناطق۔

**قوله وانما الكلام في التساوي الخ:** سے بتاتا ہے کہ ہاں اختلاف (کلام کا معنی اختلاف ہے) اس میں ہے کہ واجب اور قدیم میں تساوی فی الصدق ہے یا نہیں ہے۔ تو بعض کہتے ہیں کہ ان میں تساوی فی الصدق نہیں ہے اس لئے

و في كلام بعض المتأخرين كالامام حميد الدين الضريري (رحمه الله تعالى) ومن تبعه تصريح بان الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته واستدلوا على ان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته بانه لو لم يكن واجبا لذاته لكان جائز العدم في نفسه فيحتاج في وجوده الى مخصص فيكون محدثا اذ لا نعني بالمحدث الا ما يتعلق وجوده بايجاد شيء آخر ثم اعترضوا بان الصفات لو كانت واجبة لذاتها لكانت باقية والبقاء معنى فيلزم قيام المعنى بالمعنى فاجابوا بان كل صفة فهي باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة

اور بعض متاخرین کے کلام میں جیسے امام حمید الدین ضریری رحمہ اللہ تعالیٰ اور ان کے پیروکاروں کی تصریح ہے اس بات کی کہ واجب الوجود ذاتی طور وہ اللہ تعالیٰ اور اس کی صفات ہیں۔ اور انہوں نے اس پر استدلال کیا کہ ہر وہ جو قدیم ہوتا ہے وہ لذاتہ واجب ہوتا ہے اس وجہ سے کہ وہ اگر واجب لذاتہ نہیں ہے تو اس کا عدم فی نفسہ جائز ہوگا تو وہ اپنے وجود میں کسی مخصص کا محتاج ہوگا تو وہ محدث ہوگا، اس لئے کہ ہماری مراد محدث سے سوائے اُس کے نہیں ہے جس کے وجود کا تعلق کسی دوسری شے کی ایجاد کے ساتھ ہو۔ پھر انہوں نے اعتراض کیا کہ صفات اگر واجب لذاتہ ہوں تو باقی رہیں گی اور بقاء ایک معنی ہے تو لازم آئے گا کہ معنی کا قیام معنی کے ساتھ ہو، تو انہوں نے جواب دیا کہ ہر صفت اس بقاء کے ساتھ باقی ہوتی ہے جو خود وہ ہی صفت ہے۔

کہ قدیم عام ہے اور واجب خاص ہے۔ قدیم اس لئے عام ہے کہ یہ اللہ تعالیٰ پر بھی اور اس کی صفات پر بھی سچا آتا ہے بخلاف واجب کے کہ وہ خاص ہے وہ صرف اللہ تعالیٰ پر صادق آتا ہے صفات پر سچا نہیں آتا کیوں کہ اگر صفات بھی واجب ہوں تو تعدد وجباء لازم آئے گا جو باطل ہے، معلوم ہوا کہ واجب خاص ہے، واجب وقدیم میں تساوی فی الصدق نہ ہوا۔

**ولا استحالة في تعدد الخ:** اس مذہب والوں پر اعتراض ہوا کہ تم کہتے ہو کہ واجب خاص ہے صرف اللہ تعالیٰ پر سچا آتا ہے صفات پر سچا نہیں آتا ورنہ تعدد وجباء لازم آئے گا تو اعتراض یہ ہے کہ صفات کو تم قدیم مانتے ہو تو پھر تعدد قدماء لازم آئے گا تو یہ ایک نئی خرابی ہوگی تو جواب دیا کہ تعدد قدماء جو منع ہے وہ ذات میں منع ہے صفات میں تعدد قدماء جائز ہے اور یہاں صفات میں تعدد قدماء ہے یعنی متعدد صفات قدیم ہوں گی۔

**قوله و في كلام بعض المتأخرين الخ:** سے دوسرا مذہب ذکر کرتا ہے کہ واجب وقدیم میں تساوی فی الصدق ہے تو یہ امام حمید الدین ضریری علیہ الرحمۃ اور ان کے متبعین کا مذہب ہے، ان کے نزدیک ان میں تساوی فی الصدق ہے تو جو قدیم ہوگا وہ واجب ہوگا اور جو واجب ہوگا وہ قدیم ہوگا تو صفات چونکہ قدیم ہیں لہٰذا ان کے نزدیک صفات واجب بھی ہونگی۔ امام حمید الدین ضریری علیہ الرحمۃ وغیرہ کے مذہب پر دلیل: چونکہ واجب وقدیم میں تساوی فی الصدق ہے، لہٰذا جو

**وهذاكلام فى غاية الصعوبة فان القول بتعدد الواجب لذاته مناف للتوحيد والقول بامكان الصفات ينافي قولهم بان كل ممكن فهو حادث فان زعموا انها قديمة بالزمان بمعنى عدم المسبوقية بالعدم وهذالاينافى الحدوث الذاتى بمعنى الاحتياج الى ذات الواجب فهو قول بما ذهب اليه الفلاسفة من انقسام كل من القدم والحدوث الى الذاتي والزماني وفيه رفض لكثير من القواعد وسيأتي لهٰذا زيادة تحقيق ان شاء الله تعالى**

اور یہ کلام انتہائی مشکل ہے کہ بے شک واجب لذاتہ کے متعدد ہونے کا قول توحید کے منافی ہے، اور صفات کے ممکن ہونے کا قول ان کے قول ''ہر ممکن حادث ہے،، کے منافی ہے، پھر اگر ان کا گمان یہ ہے کہ صفات مسبوق بالعدم نہ ہونے کے معنی میں قدیمہ بالزمان ہیں تو یہ حدوثِ ذاتی احتیاج الی ذات الواجب کے معنی میں منافی نہیں ہے، اور یہ وہ قول ہے جس کی طرف فلاسفہ گئے ہیں، کہ حدوث وقدم کی تقسیم ذاتی اور زمانی کی طرف ہوتی ہے، اور اس میں بہت سارے قواعد اسلامی چھوڑنا پڑتے ہیں اور اس کی اور زیادہ تحقیق انشاء اللہ تعالی آگے آئے گی۔

قدیم ہوگا وہ واجب ہوگا کیوں کہ اگر وہ قدیم واجب نہ ہو لذاتہ اور فی نفسہ جائز العدم ہوگا (یعنی ممکن فی نفسہ ہوگا) تو پھر وہ قدیم اپنے وجود میں غیر کی طرف محتاج ہوگا اور جو اپنے وجود میں غیر کی طرف محتاج ہو وہ حادث ہوتا ہے (کیوں کہ حادث کی تعریف یہی ہے کہ وہ اپنے جود میں غیر کی طرف محتاج ہو) حالانکہ ہم اسے قدیم کہتے ہیں لازم آیا کہ وہ حادث ہے معلوم ہوا جو قدیم ہوگا وہ واجب ہوگا۔

**قولہ ثم اعترضو بان الخ :** سے دوسرے مذہب پر اعتراض نقل کر کے جواب ذکر کرے گا تو اعتراض ان پر یہ ہے کہ تم نے کہا ہے کہ ہر قدیم واجب ہے تو صفات چونکہ قدیم ہیں لہذا واجب ہوں گی۔ اور واجب کا باقی رہنا ضروری ہوتا ہے لہذا صفات باری کا باقی رہنا ضروری ہوگا اور بقاء ایک معنی ہے جو ظاہر ہے کہ صفات کے ساتھ قائم ہوگا اور خود صفات بھی ایک معنی ہے جو ذات باری سے قائم ہے تو قیام المعنی بالمعنی لازم آئے گا اور یہ متکلمین کے نزدیک منع ہے (خرابی اس سے یہ لازم آئی کہ تم نے کہا تھا ہر قدیم واجب ہوتا ہے) تو اس کا انہوں نے جواب دیا کہ قیام المعنی بالمعنی لازم نہیں آتا قیام المعنی بالمعنی تب لازم آئے جب بقاء صفات کا غیر ہو، ہم کہتے ہیں: بقاء صفات کا عین ہے لہذا قیام المعنی بالمعنی لازم نہ آیا (بلکہ قیام المعنی بالذات ہوگا) باقی فھی باقیة ببقاء ھو الخ کا معنی ہے: وہ صفات ایسی بقاء کے ساتھ باقی ہیں کہ وہ بقاء ان صفات کا عین ہے تو ھو ضمیر کا مرجع بقاء ہوگا۔

**قولہ وھذا کلام فی غایة الخ :** سے دونوں مذہبوں پر اعتراض کرتا ہے کہ دونوں مذہبوں پر صفات میں یہ کلام مشکل ہو جائے گی کیوں کہ اگر پہلا مذہب لیا جائے (کہ قدیم اور واجب میں تساوی فی الصدق نہیں ہے) تو اس اعتبار سے

صفات قدیم نہ ہوں گی تو ممکن ہوں گی اور جو ممکن ہو وہ حادث ہوتا ہے تو لازم آئے گا کہ اللہ تعالی محل حوادث بن جائے اور یہ باطل ہے۔ اور اگر دوسرا مذہب لیا جائے تو اس اعتبار سے صفات واجب ہوں گی تو تعدد وجباء لازم آئے گا اور واجب ایک نہ رہے گا۔

**قولہ فان زعمو انها قدیمة الخ :** تو شارح نے امام حمید الدین والے اور اس سے پہلے مذاہب کے بارے کہا کہ جو بھی مذہب لو صفات باری کا مسئلہ مشکل ہو جائے گا کیوں کہ امام حمید الدین والے مذہب میں صفات باری واجب ہیں جو توحید کے منافی ہے اور اگر پہلا مذہب لے کر صفات باری کو ممکن کہو تو کل ممکن حادث کے مطابق صفات حادث ہوں گی اور حادث مسبوق بالعدم ہوتا ہے تو لازم آیا کہ ازل میں اللہ تعالی کی ذات تو ہو لیکن صفات نہ ہوں حالانکہ یہ باطل ہے تو کسی نے پہلے مذہب کی طرف سے جواب دیا کہ اگر صفات باری ممکن ہو جائیں تو پچھلی خرابی لازم نہیں آتی کیوں کہ ایک قدیم بالزمان ہوتا ہے اور ایک حادث بالذات ہوتا ہے قدیم بالزمان کا مطلب ہے مسبوق بالعدم نہ ہو اور حادث بالذات کا معنی یہ ہے کہ شے واجب کی طرف محتاج ہو، اگر کہا جائے کہ صفات باری قدیم بالزمان ہیں یعنی مسبوق بالعدم نہیں ہیں اور حادث بالذات ہیں یعنی ذات باری کی طرف محتاج ہیں اور فی الواقع محتاج بھی ہیں کیوں کہ ذات باری کے ساتھ قائم تو ہیں تو اب وہ اشکال نہ ہوگا کیوں کہ قدیم بالزمان ہوئیں تو ازل میں خدا بھی ہوگا اور اس کی صفات بھی ہاں حادث بالذات ہیں اور حادث بالذات قدیم بالزمان کے منافی نہیں ہے تو اب صفات کی بات پہلے مذہب پر کب مشکل ہوئی۔

**فھو قول الخ :** سے شارح اس جواب کا رد کرتا ہے کہ تم نے قدیم بالزمان وحادث بالذات کے ساتھ جواب دیا ہے یہ فلاسفہ کا مذہب ہے کیوں کہ فلاسفہ قدیم وحادث دونوں کی بالزمان وبالذات کی طرف تقسیم کرتے ہیں کہ ایک قدیم بالذات ہوتا ہے اور ایک بالزمان اسی طرح ایک حادث بالذات ہوتا ہے اور ایک حادث بالزمان۔ تو حادث بالزمان یہ ہے کہ جو مسبوق بالعدم ہو۔ اور قدیم بالزمان وہ ہے جو مسبوق بالعدم نہ ہو یہ دونوں آپس میں مقابل ہیں۔ اور حادث بالذات وہ ہے جو کسی کی طرف محتاج ہو اور قدیم بالذات وہ ہے جو کسی کی طرف محتاج نہ ہو تو یہ دونوں قسمیں آپس میں مقابل ہیں اور فلاسفہ کے نزدیک قدیم بالذات صرف واجب تعالی ہے۔ یہ تقسیم ومذہب فلاسفہ کا ہے اور متکلمین کے نزدیک ایک ہی قدیم ہے اور ایک ہی حادث ہے۔ قدیم وہ ہے جو مسبوق بالعدم نہ ہو اور حادث وہ ہے جو مسبوق بالعدم ہو متکلمین کے مذہب کو لو تو تمہاری بات نہیں بنتی اور جو تم نے جواب دیا ہے اس سے تمہاری بات تو بن جاتی ہے لیکن فلاسفہ کا مذہب ہے۔ پھر اعتراض یہ ہوا کہ اگر فلاسفہ کا مذہب ہے تو کیا ہوا؟ جواب دیا کہ اگر فلاسفہ کا مذہب لیا جائے تو پھر ہمیں کئی قواعد اسلامیہ چھوڑنے پڑیں گے لہذا ان کا مذہب نہیں لیا جا سکتا۔

**الحی القادر العلیم السمیع البصیر الشائی المرید لان بداھة العقل جازمة بان محدث العالم علی ھذا النمط البدیع والنظام المحکم مع ما یشتمل علیه من الافعال المتقنة والنقوش المستحسنة لایکون بدون ھذہ الصفات علا ان اضدادھا نقائص یجب تنزیه اللہ تعالی عنھا**

”زندہ، قدرت والا، علم والا، سننے والا، دیکھنے والا، چاہنے والا“، یعنی ارادہ کرنے والا کیوں کہ بداہت عقل اس کا جزم کرتی ہے کہ عالم کا محدث اس بدیع طور طریقے اور نظام محکم پر ہے، ساتھ اس کے جس پر وہ مشتمل ہے یعنی پختہ افعال اور خوبصورت نقوش (دنیا میں)، وہ بغیر ان صفات کے نہیں ہوتا باوجودیکہ ان صفات کی ضدیں نقص ہیں جن سے اللہ تعالی کا پاک ہونا واجب ہے۔

قال الماتن الحیی القادر العلیم السمیع الخ: پہلے ماتن نے کہا تھا کہ محدث للعالم اللہ ہے جو واحد ہے اور قدیم ہے۔ اب کہتا ہے کہ وہ حی ہے قادر ہے الخ۔ ایک اعتراض ہوا کہ تم نے اللہ کی ایک صفت شائی ذکر کی ہے تو جس طرح اللہ تعا کی صفت شائی ہے اسی طرح اللہ تعالی کی صفت مرید بھی ہے جیسے اللہ تعالی نے فرمایا: فعال لما یرید ○ تو مرید کو کیوں نہیں ذکر کیا تو شارح نے قولہ ای المرید سے جواب دیا کہ شائی اور مرید کا ایک معنی ہے: یفعل ما یشاء ○

قوله لان بداھة العقل الخ سے دلیل دیتا ہے کہ واجب تعالی کے لئے یہ صفات ثابت ہیں دلیل یہ ہے کہ جب آدمی عالم کے اس طریق عجیب اور نظام پختہ کو دیکھے تو اس کو یقین ہو جاتا ہے کہ اس کے بنانے والے کو بنانے سے پہلے اس کا علم تھا اتفاقاً پیدا نہ ہوا تو علیم ثابت ہو گیا اور بناء تب ہی ہو سکتا ہے جبکہ قدرت ہو اور قدرت اور علم تب آ سکتا ہے کہ حیات ہو اور بنائے گا بھی اپنے ارادے سے تو حی، قادر، علیم اور مرید ہونا اس دلیل سے ثابت ہو گیا۔ یہ طریقہ عجیب پر جاری ہے اور اس کا نظام پختہ ہے یعنی تبدیل نہیں ہوتا اور سورج طلوع ہوتا اور روز غروب ہوتا ہے وغیرہ وغیرہ۔

متقنہ اسم مفعول کا صیغہ ہے بمعنی پختہ یعنی اس میں پختہ افعال ہیں اور عالم میں خوب صورت نقوش ہیں۔

علي ان اضداد ھا الخ: سے دوسری دلیل دیتا ہے کہ یہ صفات واجب کیلئے ضروری ہیں کیوں کہ اگر یہ ضروری نہ ہوں تو ان کی نقیضیں ضروری ہوں گی یعنی موت، عجز، جہل وغیرہ کیوں کہ اگر یہ بھی ضروری نہ ہوں تو ارتفاع نقیض لازم آئے گا تو پھر ان کی ضدیں واجب ہوں گی حالانکہ وہ تو نقائص ہیں اور نقائص سے اللہ تعالی کی تنزیہ واجب ہے تو جب نقائص ممتنع ہوئے تو مذکورہ صفات کا ہونا واجب ہو جائے گا ورنہ ارتفاع والی خرابی لازم آ جائے گی۔

**وایضا قدورد الشرع بھا وبعضھا مما لایتوقف ثبوت الشرع علیھا فیصح التمسك بالشرع فیھا کالتوحید بخلاف وجود الصانع وکلامه ونحو ذالك مما یتوقف ثبوت الشرع علیه لیس بعرض لانه لایقوم بذاته بل یفتقر الی محل یقومه فیکون ممکنا ولا یمتنع بقاءہ والا لکان البقاء معنی قائما به فیلزم قیام المعنی بالمعنی وھو محال لان قیام العرض بالشیء معناہ ان تحیزہ تابع لتحیزہ والعرض لاتحیزله بذاته حتی یتحیز غیرہ بتبعیته**

اور نیز ان کے ساتھ شرع وارد ہوئی، ان میں سے بعض وہ ہیں جن پر شرع کا ثبوت موقوف نہیں تو ان میں شرع سے استدلال کرنا درست ہے، جیسے توحید ہے بخلاف وجودِ صانع، اس کی کلام اور اس طرح کی دیگر صفات جن پر شرع کا ثبوت موقوف ہے، ”عرض نہیں ہے“، کیوں کہ عرض بذاتہ قائم نہیں ہوتی بلکہ محل کی محتاج ہوتی ہے جو اس کو قائم رکھے، تو وہ ممکن ہو گا اور اس کی بقاء ممتنع نہیں ہو گی ورنہ بقاء ایک اس کے ساتھ قائم معنی ہو گا، تو اس طرح معنی کا معنی کے ساتھ قائم ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے، کیوں کہ شے کے ساتھ عرض کا قائم ہونے کا معنی ہے کہ اس عرض کا حیز اس شے کے حیز کے تابع ہے حالانکہ عرض کا بذاتہ کوئی حیز نہیں ہوتا حتی کہ اس کا غیر اس کے تابع ہو کر متحیز ہو جائے۔

قوله وایضا قد ورد الشرع الخ: سے تیسری دلیل دیتا ہے کہ یہ صفات اللہ تعالی کے لئے ثابت ہیں کیوں کہ ان صفات کے ساتھ شرع شریف وارد ہے اور شریعت کی بات تو معتبر ہے لہٰذا ان اوصاف کا اللہ تعالی کے لئے ثبوت ہو گا۔

پھر اعتراض ہوا کہ تم نے کہا ہے کہ ان صفات کا اثبات شرع سے ہے حالانکہ جو شرع خود ان صفات پر موقوف ہے یعنی خود شرع کا ان صفات سے اثبات ہوتا ہے تو دور لازم آ گیا۔ جواب دیا کہ ان سب صفات پر شرع کا ثبوت موقوف نہیں کہ اعتراض ہو بلکہ مراد یہ ہے کہ شرع کا ثبوت بعض صفات پر موقوف ہے تو دوسری بعض صفات جو شرع کے لئے موقوف نہیں ہیں ان کا اثبات شرع سے ہو گا اور یہاں یہی معنی مراد ہے۔ اس کی مثال جیسے توحید۔ شرع کا ثبوت توحید پر کوئی موقوف نہیں ہے اور توحید شرع سے ثابت ہے کہ لا الہ الا اللہ۔ بخلاف وجود صانع وکلام صانع کے کہ ان پر شرع موقوف ہے (اور یہ شرع پر موقوف نہیں ہیں) کیوں کہ شرع نام ہے کتاب وسنت وکلام کا تو صانع کا وجود اور کلام ہوا تب شرع ہو گی ورنہ شرع کیسے آ سکتی ہے۔

لیس بعرض: پہلے صفات ثبوتیہ کو ذکر کیا اور اب صفات سلبیہ کو ذکر کرتا ہے کہ وہ اللہ تعالی عرض نہیں ہے۔ اب شارح دلیل دیتا ہے کہ اس لئے عرض نہیں ہے کہ عرض کہتے ہیں جو قائم بذاتہ نہ ہو بلکہ اپنے قیام میں محل کی طرف محتاج ہو جو

وهذا مبنى على ان بقاء الشىء معنى زائد على وجوده وان القيام معناه التبعية فى التحيزوالحق ان االبقاء استمراز الوجود وعدم زواله وحقيقته الوجود من حيث النسبة الي الزمان الثانى ومعنى قولنا وجد ولم يبق انه حدث فلم يستمر وجوده ولم يكن ثابتا فى الزمان الثانى

اور یہ اس پرمبنی ہے کہ شے کی بقاء اس کے وجود پر زائد معنی ہے، اور اس پر کہ قیام کا معنی تحیز میں اتباع کرنا ہے اور حق یہ ہے کہ بقاء وجود کا جاری رہنا اور زوال کا نہ ہونا ہے، اور اس کی حقیقت وجود ہے دوسرے زمانہ کی طرف نسبت کی حیثیت سے، اور ہمارے قول وجد ولم یبق کا معنی ہے کہ وہ حادث ہے تو اس کا وجود جاری نہ رہے گا اور نہ زمانہ ثانی میں ثابت ہوگا

محل اس کی تقویم کرے گا، اگر اللہ عرض ہو تو وہ قائم بذاتہ نہ ہوا، محل کی طرف محتاج ہوگا جو اس کو قائم کرے گا تو احتیاج ممکن میں ہوتی ہے۔ اللہ تعالیٰ ممکن ہو جائے گا واجب نہ رہے گا۔

قولہ ولا تمتنع بقائہ الخ : سے دوسری دلیل دیتا ہے شیخ اشعری کے مذہب کے لحاظ سے کہ عرض کی بقاء تو ممتنع ہے اور یہ شیخ اشعری کا مذہب ہے۔ تو اگر اللہ تعالیٰ عرض ہو تو اس کی بقاء ممتنع ہوگی حالانکہ واجب کی بقاء تو ضروری ہوتی ہے لہٰذا عرض نہیں ہوسکتا۔ اب اس پر دلیل دیتا ہے کہ بقاء کیوں ممتنع ہے؟ اس لئے کہ اگر عرض کی بقاء ممکن ہو تو بقاء ایک معنی ہے اور ظاہر ہے کہ وہ عرض کے ساتھ قائم ہوگا اور عرض خود ایک معنی ہے تو قیام المعنی بالمعنی لازم آئے گا۔ (لیکن یہ تب لازم آئے گا کہ بقاء عرض سے زائد ہو اور عین نہ ہو جیسا کہ آگے آئے گا) اور قیام المعنی بالمعنی محال ہے لہٰذا بقاء بھی محال ہوگی۔ اللہ تعالیٰ عرض نہ ہوگا۔ اب اس پر دلیل دیتا ہے کہ قیام المعنی بالمعنی محال کیوں ہے۔ تو کہتا ہے کہ اس لئے قیام العرض بالشیء (قیام المعنی بالمعنی کی تعبیر ہے) کا یہ معنی ہے کہ اس کا تحیز شئ کے تحیز کے تابع ہے یعنی معنی (بقاء) کا تحیز یہ تابع ہے عرض کے تحیز کے حالانکہ عرض کا اپنا تحیز کب ہوتا ہے وہ تو خود تحیز میں اپنے محل کی طرف محتاج ہوتا ہے تو اب معنی کا تحیز عرض کے تحیز کے تابع نہیں ہوسکتا تو قیام المعنی بالمعنی محال ہوا تو پھر عرض کی بقاء بھی ممتنع ہوا اور پھر اللہ تعالیٰ کا عرض نہ بننا بھی ممتنع ہوگیا۔

قولہ ھذا امبنی الخ : سے بتاتا ہے کہ یہ دلیل اشعری والی تب تام ہوگی جب کہ یہ مانا جائے کہ بقاء عرض سے زائد چیز ہے۔ (کیوں کہ قیام المعنی بالمعنی تب ہی لازم آتا ہے) اور دوسری دلیل کا مدار اس بات پر ہے کہ قیام الشیء کا معنی التبعیۃ فی الحیز کیا جائے۔ (دلیل کا مورد اس پر اس لئے ہے کہ قیام المعنی بالمعنی تب ہی محال ہوگا جبکہ قیام الشیء بالعرض کا معنی التبعیۃ فی الحیز ہو)

قولہ والحق ان البقاء الخ : سے دلیل کا رد ہے، دلیل کا مدار ان مذکورہ دو چیزیں پر تھا، ہم ان دو چیزوں کو نہیں مانتے۔ پہلی کا مبنی یہ تھا کہ بقاء وجود سے زائد ہو شارح کہتا ہے: حق یہ ہے کہ بقاء وجود کا عین ہے بقاء وجود سے علیحدہ چیز کا نام نہیں کیوں کہ بقاء کا معنی ہے استمرار الوجود وعدم زوالہ۔ استمرار وجود خود وجود ہی ہے اسی طرح عدم زوال ہوا تو وجود ہوگا۔

وان القيام هوا لاختصاص الناعت اى كما فى اوصاف البارى تعالىٰ فانها قائمة بذات الله تعالى ولا تتحيز بطريق التبعية لتنزيهه تعالى عن التحيز وان انتفاء الاجسام فى كل ان ومشاهدة بقائها تجدد الامثال ليس بابعد من ذلك فى الاعراض نعم تمسكهم فى قيام العرض بالعرض بسرعة الحركة وبطوئها ليس بتام اذ ليس ههنا شىء هو حركة و اخر وهو سرعة او بطوء بل ههنا حركة مخصوصة تسمى بالنسبة الى بعض الحركات سريعة

اور یہ کہ قیام وہ اختصاص ہے جو موصوف ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کی صفات میں ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہیں اور وہ بطور تبعیت متحیز نہیں ہیں کیوں کہ اللہ تعالیٰ تحیز سے پاک ہے اور بے شک اجسام کی نفی ہر آن میں اور ان کی بقاء کا مشاہدہ امثال کا تجدد اعراض میں اس سے زیادہ دور نہیں ہے، ہاں ان کا عرض کے ساتھ قائم ہونے میں حرکت کی سرعت اور سستی سے استدلال کرنا مکمل استدلال نہیں ہے اس لئے کہ یہاں کوئی شے نہیں جو حرکت ہو اور دوسری شے جو تیز اور سست ہو، بلکہ یہاں ایک مخصوص حرکت ہو جسے بعض حرکات کی نسبت سے تیز کہا جاتا ہے۔

وحقیقۃ الوجود الخ : سے ایک اعتراض کا جواب دیا اعتراض یہ ہے کہ تم نے کہا ہے کہ بقاء وجود کا عین ہے زائد نہیں ہے اور دلیل دی کہ بقاء استمرار وجود کا نام ہے استمرار تو وجود سے زائد ہے استمرار اور ہے، وجود اور چیز ہے اسی طرح بقاء عدم زوال کا نام ہے، بقاء عدمی ہوا تو عدم وجود کا کس طرح عین ہوسکتا ہے؟ جواب دیا کہ تم بقاء کی حقیقت نہیں سمجھتے۔ بقاء کی حقیقت یہ ہے کہ بقاء اس وجود کا نام ہے جو زمانہ ثانی کی طرف منسوب ہو یعنی وجود کو اگر زمانہ اول (ماضی) کی طرف منسوب کریں تو یہ وجود ابتداءً ہوگا اور اگر وجود کو زمانہ ثانی کی طرف منسوب کریں تو یہی وجود بقاء ہوگا گویا بقاء مطلق وجود کا نام نہیں بلکہ اس خاص وجود کا نام ہے جو منسوب ہے زمانہ ثانی کی طرف۔ تو اب جواب آگیا کہ استمرار وجود کا معنیٰ ہے: وہ وجود جو زمانہ ثانی میں مستمر ہے اور زمانہ ثانی کی طرف منسوب ہے۔

قولہ ومعنی قولنا وجد ولم یبق الخ : سے بھی ایک اعتراض کا جواب دیا۔ اعتراض یہ ہے کہ تم نے کہا کہ بقاء وجود کا عین ہے حالانکہ کہا جاتا ہے کہ وجد ولم یبق یعنی پایا گیا لیکن باقی نہ رہا۔ اگر بقاء وجود کا عین ہو تو اس کا مطلب ہوگا کہ وجد ولم یوجد یعنی پایا گیا اور نہیں پایا گیا یہ اجتماع نقیض ہے: جواب دیا کہ اس قول میں نفی واثبات ایک چیز پر نہیں کہ اجتماع نقیض لازم آئے بلکہ اثبات اور پر ہے اور نفی اور پر ہے۔ وجد کا معنی ہے کہ وجد فی الزمان الاول اور لم یبق کا مطلب ہے کہ لم یبق فی الزمان الثانی یعنی زمانہ اول میں پایا گیا (یعنی ابتدا ہوئی) اور بعد زمانہ ثانی میں وجود نہ رہا تو اب عین

ہوئے کیوں کہ بقاء مطلق وجود کا نام نہ تھا بلکہ اس وجود کا نام تھا جو زمانہ ثانی کے ساتھ مخصوص ہے تو اب جبکہ وجود زمانہ ثانی میں نہ ہوا تو بقاء بھی نہ رہا تو عینیت ثابت ہوگئی۔

وان القیام ہو الاختصاص الخ: سے بتاتا ہے کہ تم نے دلیل کا مبنی اس بات کو بنایا کہ قیام العرض بالشیء کا معنی ہے التبعیۃ فی الحیز ہم اس کو بھی نہیں مانتے کہ قیام کا معنی یہ ہے کیوں کہ تعریف جامع ہونی چاہئے۔ اگر قیام کی تعریف یہ کی جائے تو صفات باری نکل جائیں گی کیوں کہ وہ ذات باری کے ساتھ قائم تو ہیں لیکن التبعیہ فی الحیز نہیں کیوں کہ اللہ تعالیٰ تحیز سے پاک ہے چہ جائیکہ صفات کا تحیز اس کے تحیز کے تابع ہو تو پھر قیام کی تعریف ہونی چاہئے اور وہ تعریف یہ ہے کہ اختصاص النعت بالمنعوت۔ یعنی قیام کا معنی ہے کہ ایک شے کا اختصاص دوسری کے ساتھ ہو جس طرح نعت کا اختصاص ہوتا ہے منعوت کے ساتھ اب صفات باری نہ نکلے کیوں کہ صفات باری کا اللہ کے ساتھ ایسا اختصاص ہے کہ صفات نعت ہیں اور اللہ تعالیٰ منعوت ہے تو اب جب تمہارا مدار باطل تو تمہاری دلیل بھی باطل۔

قولہ وان انتفاء الاجسام الخ: اشعری کی امتناع بقاء عرض پر جو دلیل تھی اس کا ایک رد شارح نے والحق سے کر دیا۔ اب دوسرا رد کرتا ہے کہ تم نے کہا ہے کہ عرض کی بقاء ممتنع ہے اور اشعری کے نزدیک عرض ہر آن میں متجدد ہوتا ہے تو پھر تمہاری پہلی دلیل جسم میں چل سکتی ہے کہ جسم بھی متجدد ہو اور بقاء ممتنع ہو تو پھر چاہئے کہ تم جسم کے تجدد کا بھی قول کرو کیوں کہ جسم کے بقاء کا استحالہ عرض کے بقاء کے استحالہ سے زیادہ بعید نہیں ہے۔ جس طرح عرض کی بقاء ممتنع ہے اسی طرح جسم کی بقاء بھی ممتنع ہوگی۔

قولہ نعم تمسکھم الخ سے فلاسفہ کا مذہب ذکر کر کے رد کرتا ہے کہ فلاسفہ کہتے ہیں کہ قیام العرض بالعرض جائز ہے تو شارح نے کہا: اس دعوی پر فلاسفہ کے پاس کوئی دلیل تام نہیں ہے کیوں کہ وہ دلیل دیتے ہیں کہ ایک حرکت ہوتی ہے اور دوسری سرعۃ وبطوٴ۔ تو حرکت ایک عرض ہے اور سرعۃ وبطوٴ بھی عرض ہیں اور حرکت سریع بھی ہوتی ہے اور بطیئ بھی تو دیکھو عرض عرض کے ساتھ قائم ہے کیوں کہ سرعۃ اور بطوٴ حرکت کے ساتھ قائم ہوں گی۔ تو شارح کہتا ہے کہ یہ دلیل تام نہیں ہے کیوں کہ یہاں دو چیزیں نہیں ہیں کہ ایک چیز حرکت ہے اور دوسری سریع وبطیئ بلکہ ایک ہی چیز ہے اور وہ حرکت ہے اسی حرکت کی نسبت بعض دوسری حرکات کی طرف کرو تو یہی حرکت سریع ہوگی۔ اور اگر بعض دوسری حرکات کی طرف کر دو تو یہی حرکت بطیئ ہوگی۔ خلاصہ یہ نکلا کہ یہاں دو چیزیں نہیں (کہ قیام العرض بالعرض لازم آئے) کہ ایک حرکت ہے اور دوسری سرعت یا بطوٴ ہے بلکہ یہاں ایک ہی چیز ہے اور وہ حرکت ہے یہی حرکت سرعۃ بھی اور بطوٴ بھی ہے لیکن مختلف اعتبارات سے۔

وبھذا تبین ان لیست الخ: سے ماقبل پر تفریع بٹھاتا ہے کہ جب سرعۃ اور بطوٴ حرکۃ کا نام ہیں اور ان میں اختلاف اضافات کی وجہ سے ہے اس سے معلوم ہوگیا کہ سرعۃ اور بطوء دو مختلف نوع حقیقی نہیں ہیں کیوں کہ انواع حقیقیہ تو حقیقت میں مختلف ہوتی ہیں اضافات سے مختلف نہیں ہوتی ہیں اور یہ سرعۃ اور بطوء تو اضافات سے مختلف ہوتی ہیں۔

**و بالنسبة الى البعض بطيئة وبهذا تبين ان ليست السرعة والبطوء نوعين مختلفين من الحركة اذ الانواع الحقيقة لا تختلف بالاضافات ولاجسم لانه متركب ومتحيز وذلك امارة الحدوث ولا جوهر اما عندنا فلانه اسم للجزء الذى لا يتجزى وهو متحيز وجزء من الجسم والله تعالى متعال عن ذلك واما عند الفلاسفة فلانهم وان جعلوه اسماللوجود لافى موضوع مجردا كان اومتحيزالكنهم جعلوه من اقسام الممكن وارادوابه الماهية الممكنة التى اذا وجدت كانت لافى موضوع**

اور بعض کی نسبت سے حرکت سست ہے اور اس سے واضح ہو جاتا ہے کہ تیزی اور سستی حرکت کی دو مختلف قسمیں نہیں ہیں اس لئے کہ انواع حقیقیہ اضافت سے مختلف نہیں ہوا کرتیں۔ ''اور جسم نہیں،، کیوں کہ وہ مرکب متحیز ہوتا ہے، اور یہ؟ حادث ہونے کی علامت ہے۔ ''اور وہ جوہر نہیں،، البتہ ہمارے نزدیک تو اس لئے کہ یہ نام ہے اس جزء کا جو تقسیم نہیں ہوتی اور وہ متحیز ہے، اور جسم کی جزء ہے، اور اللہ تعالیٰ اس سے بلند و بالا ہے، اور البتہ فلاسفہ کے نزدیک اس لئے وہ اگرچہ وجود کا اسے نام بناتے ہیں لیکن کسی موضوع میں نہیں مجرد ہو یا متحیز ہو لیکن انہوں نے اسے ممکن کی اقسام سے بنایا ہے اور اسے مراد انہوں نے ماہیت ممکنہ لی ہے، جو پائی تو جاتی ہے مگر کسی موضوع میں نہیں ہوتی۔

قولہ لانہ متركب ومتحيز الخ: ماتن نے کہا تھا کہ اللہ تعالیٰ جسم نہیں ہے تو شارح نے دلیل دی اس لئے جسم نہیں کہ جسم مرکب ہوتا ہے اور متحیز بھی ہوتا ہے تو ترکب وتحیز حدوث کی نشانی ہے اور اللہ تعالیٰ واجب وقدیم ہے۔

قولہ واما عندنا فلانہ اسم الخ: ماتن نے کہا تھا: اللہ تعالیٰ جوہر بھی نہیں ہے تو شارح کہتا ہے: اللہ تعالیٰ نہ تو ہمارے نزدیک جوہر ہے اور نہ ہی فلاسفہ کے نزدیک جوہر ہے۔ ہمارے نزدیک تو اس لئے جوہر نہیں ہے کہ متکلمین کے نزدیک جوہر جزء لایتجزی کا نام ہے اور اللہ تعالیٰ تو جزء لایتجزی نہیں کیوں کہ جزء لایتجزی ایک تو متحیز ہوتا ہے اور دوسرا جسم کی جزء ہوتی ہے اور اللہ تعالیٰ ان دونوں سے پاک ہے۔

قولہ واما عند الفلاسفة الخ: اب سوال ہوا کہ چلو تمہارے نزدیک اللہ تعالیٰ جوہر نہیں ہو سکتا لیکن فلاسفہ کے نزدیک تو ہو سکتا ہے کہ فلاسفہ کے نزدیک جوہر کہتے ہیں موجود لا فی الموضوع کو اور اللہ تعالیٰ موجود لا فی الموضوع تو ہے۔ تو جواب دیا کہ فلاسفہ کے نزدیک بھی اللہ تعالیٰ جوہر نہیں ہے کیوں کہ ان کے نزدیک جوہر و عرض ممکن کے قسم ہیں اور اللہ تعالیٰ ممکن تو نہیں ہے، جوہر جب ممکن کی قسم ہوئی تو ان کی موجود لا فی الموضوع سے مراد یہ ہوگی '' الماهية الممكنه التى اذا وجدت كانت لا فى الموضوع،، ممکن ماہیت اگر پائی جائے تو وہ موجود لا فی الموضوع ہو اور اللہ تعالیٰ تو ممکن نہیں ہے

**واما اذااريدبهما القائم بذاته والموجود لا فی موضوع فانمايمتنع اطلاقهما علی الصانع من جهة عدم ورودالشرع بذلك مع تبادرالفهم الی المركب والمتحيز وذهاب المجسمة والنصاری الی اطلاق الجسم والجوهر عليه بالمعنی الذی يجب تنزيه الله تعالی عنه فان قيل فكيف يصح اطلاق الموجود والواجب والقديم ونحو ذلك مما لم يرد به الشرع**

البتہ جب ان سے مراد قائم بذاتہ اور موجود لافی موضوع لیا جائے تو ان کا اطلاق صانع پر شریعت کے اس کے ساتھ عدم ورود کی وجہ سے ممتنع ہے، جب کہ فہم فورا مرکب اور متحیز کی طرف جاتا ہے، مجسمہ اور نصاری کا جسم اور جوہر کے اس پر اطلاق کی طرف جانا اس معنی میں ہے جس سے اللہ تعالیٰ کا پاک ہونا واجب ہے۔ پھر اگر کہا جائے: کہ وجود، واجب، قدیم وغیرہ جیسے الفاظ کا اطلاق کیسے صحیح ہے جس کے ساتھ شریعت وارد نہیں ہوئی۔

**قوله واما اذا اريد بها الخ:** سے ایک اعتراض کا جواب ہے، اعتراض یہ ہے کہ تم نے کہا: اللہ تعالیٰ نہ جسم ہے اور نہ ہی جوہر ہے کیوں کہ جسم اور جوہر کا معنی اللہ تعالیٰ پر سچا نہیں آتا ہے، وہ لوگ جو جسم کی تعریف اور جوہر کی تعریف یہ نہیں کرتے ہیں جو تم نے کی ہے بلکہ اور تعریف کرتے ہیں تو اس لحاظ سے جسم و جوہر کا اطلاق اللہ تعالیٰ پر آجانا چاہیے مثلا مبتدعہ کے نزدیک جسم اور جوہر کا اطلاق اللہ تعالیٰ پر جائز ہے اور وہ کہتے ہیں کہ جسم کہتے ہیں جو قائم بذاتہ ہو اور جوہر کہتے ہیں جو موجود فی الموضوع ہو تو ان معنوں کے لحاظ سے جسم و جوہر کا اطلاق اللہ تعالیٰ پر ہونا چاہیے کیوں کہ اللہ تعالیٰ قائم بذاتہ بھی ہے اور موجود لافی الموضوع بھی ہے تو اس کے شارح نے تین جواب دیئے ہیں۔ پہلا جواب یہ دیا کہ اللہ تعالیٰ کے اسماء توقیفی ہیں یعنی سماع شرع پر موقوف ہیں اور جسم اور جوہر کا اطلاق شرع میں اللہ تعالیٰ پر وارد نہیں ہے اس لئے ان کا اطلاق اس پر جائز نہیں ہے۔

**قوله مع تبادر الفهم الخ:** سے دوسرا جواب دیا کہ اگر جسم و جوہر کا ہم مبتدعہ کی طرح اللہ تعالیٰ پر اطلاق کریں تو ہماری مبتدعہ کے ساتھ تشبیہ لازم آئے گی اور حضور نبی کریم ﷺ کا ارشاد مبارک ہے: **من تشبه بقوم فهو منهم**۔

**قوله فان قيل فكيف يصح اطلاق الموجود الخ:** سے ایک اعتراض کر کے اس کا جواب دیتا ہے اعتراض یہ ہے کہ تم نے کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے اسماء سماع شرع پر موقوف ہیں۔ ہم تمہیں دکھاتے ہیں کہ بعض اسماء ایسے ہیں جو شرع شریف میں وارد نہیں ہیں اور ان کا اطلاق اللہ تعالیٰ پر ہوتا ہے مثلا واجب قدیم اور موجود ان کا اطلاق اللہ تعالیٰ پر ہوتا ہے لیکن شرع میں اسماء وارد نہیں ہیں۔ جواب دیا کہ موجود واجب اور قدیم کا اطلاق اللہ تعالیٰ پر بالاجماع ہے یعنی اس بات پر اتفاق ہے کہ اللہ تعالیٰ قدیم ہے واجب ہے اور موجود ہے اور اجماع بھی ادلہ شرعیہ سے ہے تو گویا واجب قدیم وغیرہ کا اطلاق اللہ تعالیٰ پر شرع سے ثابت ہوا۔

**قلنا بالاجماع وهو من ادلة الشرع وقد يقال ان الله تعالٰی والواجب والقديم الفاظ مترادفة والموجود لازم للواجب واذا ورد الشرع باطلاق اسم بلغة فهو اذن باطلاق ما يرادفه من تلك اللغة او من لغة اخروی ما يلازم معناه وفيه نظر ولا مصور ای ذی صورة وشكل مثل صورةانسان اوفرس لان تلك من خواص الاجسام تحصل لها بواسطة الكميات والكيفيات واحاطة الحدود والنهايات**

ہم کہیں گے: (ان ناموں کا اطلاق اللہ تعالی پر) اجماع سے ہے۔ اور یہ بھی شریعت کی دلیلوں میں سے ہے، اور کبھی کہا جاتا ہے: بے شک اللہ تعالیٰ، واجب اور قدیم مترادف الفاظ ہیں، اور موجود واجب کے لئے لازم ہے، اور جب شرع لغت سے کسی اسم کے اطلاق کے ساتھ وارد ہو تو یہ اجازت ہوتی ہے اس اسم کے اطلاق کی جو اس کے مترادف ہو اسی لغت سے یا کسی دوسری لغت سے جو اس کے معنی کو لازم ہو، اور اس میں اعتراض ہے۔ ''اور نہ ہی وہ مصور ہے،، یعنی صورت و شکل والا انسان کی یا گھوڑے کی صورت کی مثل کیوں کہ وہ جسم کے خواص سے ہے اجسام کو کمیات، کیفیات، حدود کے احاطہ اور نہایات کے واسطہ سے حاصل ہوتی ہیں۔

**وقد يقال الخ:** بعض لوگوں نے فان قیل کا اور طریقہ سے جواب دیا تھا شارح ان کا جواب نقل کر کے رد کرے گا۔ جواب دیا کہ اللہ، واجب، اور قدیم مترادف ہیں۔ اور یہ قانون ہے کہ ایک مرادف کا اطلاق آجائے تو باقی مرادفوں کا اطلاق بھی جائز ہو جاتا ہے۔ تو اللہ تعالی کا اطلاق تو ذات باری پر شرع سے ثابت ہے لہذا جو مترادف ہیں ان کا اطلاق بھی جائز ہے۔ (چاہے مرادف اسی لغت کا ہو جس لغت کا وہ اصل اسم ہے یا کسی اور لغت کا ہو جیسے خدا) اور انہوں نے موجود کا جواب دیا کہ واجب ملزوم ہے اور موجود اس کو لازم ہے اور جب اللہ تعالی پر ملزوم کا اطلاق شرعا آجائے تو لازم کا اذن بھی آجاتا ہے چاہے لازم اس لغة سے ہو جس لغة سے ملزوم ہے یا کسی اور لغت سے ہو تو واجب کا اطلاق تو شرعا جائز ہے (کیوں کہ اللہ کے مرادف ہے) لہذا لازم کا اطلاق بھی جائز ہے۔

**قوله وفيه نظر:** سے شارح اس جواب کا رد کرتا ہے چند وجہ سے۔

پہلی وجہ یہ ہے کہ ہم تسلیم ہی نہیں کرتے کہ اللہ واجب اور قدیم مترادف ہیں کیوں کہ مترادف وہ ہوتے ہیں جو متحد فی المفہوم ہوں حالانکہ ہر ایک کا مفہوم علیحدہ علیحدہ ہے۔ واجب کہتے ہیں: جس کا وجود ضروری ہو اور قدیم کہتے ہیں جو مسبوق بالعدم نہ ہو تو مفہوم ایک کب ہوا۔

رد کی دوسری وجہ یہ ہے کہ چلو ہم تسلیم کرتے ہیں کہ یہ آپس میں مترادف ہیں لیکن ترادف کا علم ہمیں شرع سے تو

**ولا محدود ای ذی حدونهایة ولا معدود ای ذی عدد و کثرة یعنی لیس محلاللکمیات المتصلة کالمقادیر ولا المنفصلة کاعداد وهو ظاهر ولا متبعض ولا متجز ای ذی ابعاض واجزاء ولا متر کب منها لما فی کل ذلك من الاحتیاج المنافی للوجوب فما له اجزاء یسمی باعتبار تالفه منها متر کبا وباعتبار انحلاله الیها متبعضا ومتجزیا ولا متناه**

''اور محدود نہیں،، یعنی حد اور انتہاء والا ''اور نہ معدود،، یعنی عدد اور کثرت والا یعنی وہ کمیاتِ متصلہ کا محل وجگہ ایسا نہیں ہے، جیسے کہ مقداریں ہوتی ہیں۔ اور نہ کمیاتِ منفصلہ کا محل ہے جیسے عدد اور یہ بات ظاہر ہے۔ ''اور نہ وہ متبعض، نہ متجزی ہے،، یعنی ابعاض اور اجزاء والا نہیں ''اور نہ ہی وہ اجزاء سے مرکب ہے،، کیوں کہ ان سب میں وہ احتیاج ہے جو وجوب کے منافی ہے، اس لئے اس کے اجزاء نہیں کے ان سے مرکب ہونے کی وجہ سے اس کا نام متر کب رکھا جائے اور اس کے ان کی طرف منحل ہونے کی وجہ سے متبعض اور متجز کہا جائے ''اور وہ انتہاء والا نہیں،،

نہیں آیا بلکہ عقل سے آیا ہے اور عقل غلطی کرتی رہتی ہے ہوسکتا ہے کہ واجب وقدیم نفس الامر میں اللہ کے مترادف نہ ہوں تو پھر اطلاق بھی جائز نہ ہوگا یہ رد تو باعتبار واجب وقدیم کے تھا۔ اب باعتبار موجود کے کہ مجیب نے کہا تھا کہ واجب ملزوم ہے اور موجود اس کو لازم ہے جب ملزوم کا اذن شرعا آگیا تو لازم کا اذن بھی آگیا یہ بات غلط ہے کیوں کہ اللہ تعالی خالق کل شیء ہے، اس کا اطلاق شرعا ہے اور وہ خالق خنازیر ہے تو چاہئے کہ اللہ تعالی پر خالق خنازیر کا اطلاق جائز ہو حالانکہ منع ہے۔

**ای ذی صورة و شکل الخ:** ماتن نے کہا تھا کہ اللہ تعالی مصور نہیں ہے تو شارح نے اس کا معنی کیا ہے کہ اللہ تعالی ذی صورت وشکل نہیں جیسے انسان وگھوڑے کی صورت وشکل ہوتی ہے کیوں کہ صورت وشکل اجسام کے خواص ہیں یہ چیزیں اجسام، کمیات (طول، عرض، عمق) اور کیفیات (مثلا بیاض، سواد، اور موٹا ہونا وغیرہ) کے واسطہ سے عارض ہوتی ہیں اور احاطہ حد (جیسے نقطہ خط کی حد اور خط سطح کی حد اور سطح جسم تعلیمی کی حد ہے) سے حاصل ہوتی ہیں اور اللہ تعالی کمیات و کیفیات واحاطہ حد حدود سے پاک ہے لہذا وہ متصور بھی نہیں ہے۔

**قوله ای ذی حد و نهایة :** ماتن نے کہا تھا کہ اللہ تعالی محدود نہیں ہے تو اس کا شارح نے معنی کیا، اللہ تعالی کی حدود ونہایۃ نہیں ہے یعنی نقطہ خط وسطح نہیں ہے۔

**ای ذی عدد الخ :** ماتن نے کہا تھا: اللہ تعالی معدود نہیں ہے تو شارح نے کہا مطلب یہ ہے کہ اس کو عدد عارض نہیں ہوتے کہ کہا جائے کہ وہ اثنین ہے یا ثلاثہ ہے باقی واحد عدد نہیں ہے لہذا اللہ تعالی کو واحد کہہ سکتے ہیں۔

**قوله یعنی لیس محلا الخ :** شارح خلاصہ بیان کرتا ہے کہ محدود کی نفی کی اور معدود کی بھی نفی کی تو دوروں کی نفی سے مطلب کیا نکلا؟ کہا کہ ماتن نے لامحدود کہہ کر بتادیا کہ وہ کمیات متصلہ کا محل نہیں ہے کیوں کہ حد وحدود مثلا نقطہ خط وغیرہ

**لان ذلك من صفات المقادیر والاعداد ولا یوصف بالماهیة ای المجانسة للاشیاء لان معنی قولنا ما هو من ای جنس هو والمجانسة توجب التمایز عن المتجانسات بفصول مقومة فیلزم التر کیب ولا بالکیفیة من اللون والطعم والرائحة ولا حرارة والبرودة و الرطوبة و الیبوسة وغیر ذلك مما هو من صفات الاجسام وتوابع المزاج والتر کیب ولا یمتکن فی مکان لان التمکن عبارة عن نفوذ بعد فی اٰخر متوهم اومتحقق یسمونه المکان**

کیوں کہ یہ مقداروں اور عددوں کی صفات میں سے ہے ''اور وہ ماہیت کے ساتھ موصوف نہیں ہوتا،، یعنی اشیاء کا ہم جنس نہیں ہوتا کیوں کہ ہمارے ماہو کہنے کا معنی ہے جس جنس سے بھی ہو اور مجانست دیگر متجانسات سے ممتاز ہونے کو مقوم فصلوں کے ساتھ واجب کرتی ہے تو ترکیب لازم آئے گی، کیفیت کے ساتھ نہیں یعنی رنگ، ذائقہ، خوشبو، گرمی، ٹھنڈک، تری اور خشکی وغیرہ اس سے جو اجسام کی صفات ہیں اور مزاج اور ترکیب کے توابع کی صفات میں سے ہیں۔ ''اور وہ کسی مکان میں بھی متمکن نہیں ہے،، کیوں کہ تمکن کا مفہوم ہے دوری کا نافذ ہونا دوسرے میں وہمی ہو یا متحقق ہوا سے مکان کہتے ہیں۔

کم متصلہ میں ہوتے ہیں کہ خط کم متصلہ ہے اس کی حد نقطہ ہے سطح کی حد خط ہے اور جسم کی حد سطح ہے اور لا معدود کہہ کر بتادیا کہ وہ اللہ تعالی کم منفصلہ کا بھی محل نہیں ہے کیوں کہ عدد کم منفصل ہیں۔

**ای ذی ابعاض الخ :** سے متبعض اور متجزی کا معنی بتادیا۔

**قوله لما فی کل ذلك الخ :** سے دلیل دی ہے کہ اگر وہ متر کب ہو تو وہ اجزاء کی طرف محتاج ہوگا اور احتیاج وجوب کے منافی ہے کیوں کہ اللہ تعالی تو واجب ہے۔

**قوله فما له اجزاء یسمی الخ :** سے متبعض، متجزی اور متر کب کے درمیان فرق بیان کرتا ہے کہ کل جن اجزاء سے بنا ہے اگر ان اجزاء کا پہلے لحاظ کیا جائے اور کل کا بعد میں تو یہ متر کب ہے۔ اور اگر اجزاء کا پہلے لحاظ نہ کیا جائے بلکہ بعد میں کیا جائے تو یہ کل متبعض ومتجزی ہے۔

**قال و لا متناه :** سے ایک اور صفۃ سلبی ذکر کردی کہ اللہ تعالی متناہی بھی نہیں ہے۔ آگے دلیل دی کہ متناہی اس لئے نہیں کہ متناہی وہ ہوتا ہے جس کو مقادیر (نقطہ، خط، سطح، جسم) اور اعداد عارض ہوں حالانکہ اللہ تعالی کو نہ تو مقادیر عارض ہیں اور نہ ہی اعداد عارض ہیں (اور ہمارے نزدیک نہ تو اللہ تعالی متناہی ہے نہ ہی غیر متناہی)۔

**ولا یوصف بالماهیة الخ :** یعنی اللہ تعالی کسی کے مجانس نہیں ہے جو جنس میں اس کے ساتھ شریک ہو۔ باقی متن میں دو نسخے ہیں ایک ماھیۃ اور دوسرا مائیۃ۔ بہر حال ماھیۃ ہو یا مائیۃ ان کا اصل ماھو ہے یا ماھی ہے۔ تعلیل تو واضح ہے کہ واؤ کو یا سے بدل دیا۔ اگر یہ مائیۃ ہو تو پھر تعلیل یہ ہوگی کہ ھا کو ہمزہ سے بدل دیا پھر واؤ کو یا سے تو مائی ہوگیا۔

**والبعد عبارة عن امتداد قائم بالجسم او بنفسه عند القائلین بوجود الخلاء واللہ تعالیٰ منزہ عن الامتداد والمقدار لا ستلزامه التجزی فان قیل الجوهر الفرد متحیز ولا بعد فیه والالکان متجزیاقلنا المتمکن اخص من المتحیزلان الیحز هو الفراغ المتوهم الذی یشغله شیء ممتداوغیر ممتد فما ذکردلیل علی عدم التمکن فی المکان واما الدلیل علی عدم التحیز فهو انه لو تحیز فاما فی الازل فیلزم قدم الحیزاولا فیکون محلا للحوادث وایضا اما ان یساوی الحیز او ینقص عنه فیکون متناهیا او یزید علیه فیکون متجزیا و اذا لم یکن فی مکان لم یکن فی جهة لا علوولاسفل ولاغیرهما**

اور بعداس امتداد کو کہتے ہیں جو جسم کے ساتھ قائم ہو یابنفسہ قائم ہو یہ مذہب ہے ان کو جو خلاء کے وجود کے قائل ہیں، اور اللہ تعالیٰ امتداد اور مقدار سے پاک ہے اس لئے کہ امتداد و مقدار کو تجزی لازم ہے، پھر اگر اعتراض ہو: کہ جوہر فرد متحیز ہوتا ہے اور اس میں بعد نہیں ورنہ وہ متجزی ہوگا۔ ہم کہتے ہیں: متمکن متحیز سے اخص ہے کیوں کہ حیز اس فراغ (خالی) جگہ کا نام ہے جو موہوم ہوتی ہے جس کو کسی شے ممتد یا غیر ممتد نے مشغول کر رکھا ہوتا ہے۔ تو مکان میں عدم تمکن پر کوئی دلیل ذکر نہیں کی گئی۔ البتہ متحیز نہ ہونے پر دلیل یہ ہے کہ اگر وہ متحیز ہو تو یا ازل میں ہی متحیز ہوگا تو حیز کا قدیم ہونا لازم آئے گا یا وہ ازل میں حیز نہ ہوگا تو حوادث کا محل ہوگا اور نیز یا تو وہ حیز کے مساوی ہوگا یا اس سے ناقص ہوگا تو متناہی ہوگا یا اسے زائد ہوگا تو متجزی ہو جائے گا اور جب مکان میں نہ ہو جہت میں نہ ہوگا یا بلند میں نہ نچائی میں نہ ان دونوں کے علاوہ میں

**لان معنی قولنا الخ:** سے اس پر دلیل بھی دی کہ اللہ تعالیٰ موصوف بالماھیۃ نہیں ہوسکتا کیوں کہ ماہیت کا معنی ہے ماھو اور ماھو کا معنی ہے من ای جنس ھو۔ (یعنی ماھو کے ساتھ جنس کا سوال کیا جاتا ہے کہ اس کی جنس بتاؤ) تو اگر اللہ تعالیٰ موصوف بالماھیۃ ہو تو ماھیت مجانست کو کہتے ہیں اور جب اس میں مجانست پائی گئی تو اب فصل ضروری ہوگی تا کہ باقی مجانسات سے اس کو تمیز آ جائے تو اب ترکیب لازم آئے گی کیوں کہ جنس اور فصل اس کے اجزاء ہوں گے۔

**من اللون والطعم الخ:** سے کیفیت کا مطلب بیان کر دیا کہ وہ لون، طعم وغیرہ سے متصف نہیں ہے کیوں کہ یہ مذکورہ کیفیات اجسام میں ہوتی ہیں جن کیلئے مزاج اور ترکیب ہوتی ہے اور اللہ تعالیٰ نہ تو جسم ہے اور نہ ہی اس میں مزاج و ترکیب ہے۔

**ولا یتمکن فی مکان:** سے کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ مکان کے اندر متمکن بھی نہیں ہوسکتا تو دلیل یہ ہے کہ تمکن کا

معنی ہے کہ ایک بعد دوسرے بعد سے نفوذ کرے آگے دوسرا بعد عام ہے کہ وہمی ہو یا خارج میں متحقق ہو۔ (وہمی کہنے والے اشراقی ہیں جو کہ خلاء کے وجود کے قائل ہیں اور متحقق کہنے والے مشائیہ ہیں جو کہ استحالہ کے قائل ہیں) تو اس دوسرے بعد کو مکان کہتے ہیں۔ بعد امتداد کا نام ہے، امتداد عام ہے کبھی تو جسم کے ساتھ قائم ہوگا (عند المشائین القائلین باستحالۃ الخلاء) اور کبھی وہ امتداد بنفسہ قائم ہوگا (عند الاشراقین بوجود الخلاء) اگر اللہ تعالیٰ متمکن ہو تو اس میں امتداد ہوگا (یعنی بعد ثانی میں امتداد ہوگا) اور امتداد تو مقدار کو مستلزم ہے اور مقدار تجزی کو مستلزم ہے تو اللہ تعالیٰ متجزی بھی ہوگا حالانکہ وہ متجزی نہیں ہوسکتا۔

**فان قیل الجوهر الفرد الخ:** سے ایک اعتراض ذکر کر کے آگے اس کا جواب دے گا۔ اعتراض یہ ہے کہ ہم یہ نہیں مانتے کہ متمکن ہوگا تو وہ بعد ثانی (مکان) میں ہوگا جیسے جزء لا یتجزی یہ متحیز تو ہے مگر بعد ثانی اس میں کوئی نہیں ہے ورنہ اس کی تجزی لازم آئے گی کہ اول وثانی اس میں نکل آئیں گے۔

**قلنا التمکن الخ:** سے جواب دیا کہ متمکن متحیز سے خاص ہے (یا یوں کہو کہ حیز مکان سے عام ہے) یوں کہ حیز تو اس خلاء وہمی کا نام ہے جسے کوئی شے بھر دے آگے وہ شے عام ہے کہ خواہ وہ ممتد ہو یا غیر ممتد ہو بخلاف مکان کے کہ مکان اس خلاء موہوم کا نام ہے جس کو مُمتَد شے پر کرے نہ کہ غیر ممتد، واضح ہوا کہ مکان خاص ہے اور حیز عام ہے تو خاص عام کو مستلزم نہیں ہوتا کہ عام پایا جائے تو خواہ مخواہ خاص بھی پایا جائے۔

**واما الدلیل علی الخ:** سے ایک سوال کا جواب دیتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ تم نے اللہ تعالیٰ کے متمکن نہ ہونے پر دلیل تو دی ہے لیکن اس کے متحیز نہ ہونے پر دلیل نہیں دی تو جواب دیا: اس پر دو دلیلیں ہیں۔ پہلی یہ کہ اللہ تعالیٰ متحیز بھی نہیں ہے۔ اگر کہو کہ اللہ تعالیٰ کے لئے حیز ہے تو ہم پوچھتے ہیں: اللہ تعالیٰ ازل میں حیز میں تھا یا نہیں؟ اگر کہو کہ ازل میں حیز میں تھا تو حیز قدیم ہوگا اور تعدد قدماء لازم آ گیا۔ اور اگر کہو کہ ازل میں نہ تھا بعد میں حیز میں آیا تو حیز حادث ہوا تو لازم آئے گا کہ اللہ تعالیٰ محل حوادث ہو جائے اور یہ محال ہے۔

**قوله وایضا اما الخ:** سے عدم تحیز پر دوسری دلیل ہے کہ اگر متحیز ہو تو ہم پوچھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ حیز.. کے مساوی ہے یا ناقص ہے یا زائد۔ اگر مساوی یا ناقص کہو تو چونکہ حیز متناہی ہے اور جو متناہی کے مساوی ہو یا اس سے ناقص ہو وہ بھی متناہی ہوتا ہے تو اللہ تعالیٰ کا متناہی ہونا لازم آئے گی اور اگر کہو کہ زائد ہے تو پھر وہ حیز سے مثلا ایک بالشت یا دو بالشت زائد ہوگا تو اس طرح اللہ تعالیٰ کی تجزی لازم آئے گی کہ ایک جزء تو حیز جتنی ہے اور دوسری اور بھی ہے۔

**قوله واذا لم یکن الخ:** سے بھی ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ جس طرح اللہ تعالیٰ مترکب و متمکن اور متحیز نہیں ہوسکتا اسی طرح اس کی کوئی جہت بھی تو نہیں ہے تو پھر اس کو ماتن نے ذکر کیوں نہیں کیا۔ جواب دیا کہ جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ اللہ تعالیٰ متمکن نہیں ہوسکتا (کہ مکان اطراف اور حدود کا نام ہے اور یا خود مکان کا نام ہے باعتبار اس کے کہ مکان کو اضافت عارض ہو علو والی یا سفل والی مثلا کتاب کو دیکھو اور خوض کرو کہ یہ مکان ہے تو اس کی علو والی

**لانها اما حدود واطراف للامكنةاونفس الامكنة باعتبار عروض الاصنافة الى شيء ولا يجري عليه زمانٌ لان الزمان عندنا عبارة عن متجدد يقدربه متجدد أخر و عند الفلاسفة عن مقدار الحركة والله تعالٰى منزه عن ذلك واعلم ان ما ذكره في التنزيهات بعضه يغني عن البعض الاانه حاول التفصيل والتوضيح قضاء لحق الواجب في باب التنزيه وردا على المشبهة والمجسمة وسائر فرق الضلال والطغيان بابلغ وجه واو كده فلم يبال بتكرير الالفاظ المترادفة والتصريح بما علم بطريق التزام**

---

کیوں کہ وہ یا مکانوں کی حدود واطراف ہوں گی یا نفس مکان ہوگا اضافت کے کسی شے کو عارض ہونے کے اعتبار سے ”اور اس پر زمانہ جاری نہیں ہوتا“ کیونکہ زمانہ ہمارے نزدیک ایسے متجدد سے تعبیر ہے جس کے ساتھ دوسرا متجدد مقدر ہو سکتا ہو، اور فلسفیوں کے نزدیک حرکت کی مقدار کا نام زمانہ ہے، اور اللہ تعالیٰ اس سے پاک ہے اور جان لو کہ جس کے بعض کو تنزیہات میں ذکر کیا گیا۔ یہ وہ بعض سے بے نیاز ہے مگر وہ تفصیل وتوضیح کو شامل ہے تنزیہ کے باب میں واجب کے حق کی ادا کے لئے اور مشبہ اور مجسمہ اور باقی گمراہ وسرکش فرقوں کا رد بہ طریق ابلغ وآکد کرنے کے لئے تو اس بات کی کوئی پرواہ نہیں کہ الفاظ مترادفہ کا تکرار ہو اور اس کی تصریح ہو جو بطریق التزام معلوم ہوا۔

---

جانب کے لحاظ سے یہ کتاب طرف ہے اور سفل والی جانب کے لحاظ سے بھی طرف تو طرف خود مکان کا نام ہوا بہر حال جب یہ ثابت ہوا کہ اس کے لئے مکان نہیں ہے تو پھر مکان کے اطراف وغیرہ کیسے ہو سکتے ہیں؟

**ولا یجری علیه زمان الخ** : یعنی اللہ تعالی پر زمانہ جاری نہیں ہوتا (اگر چہ اللہ تعالی زمانے کو معبر رکھے) کہ اللہ تعالی اس کے اندر آ جائے۔ آگے شارح نے دلیل دی کہ زمانہ کی دو تعریفیں ہیں۔ ایک عندالمتکلمین اور دوسری عندالفلاسفہ تو کوئی تعریف بھی ایسی نہیں ہے جس سے یہ پتہ چلے کہ اللہ تعالی زمانہ کے اندر ہے تو ہمارے نزدیک زمانہ کی تعریف یہ ہے کہ زمانہ اس متجدد کو کہتے ہیں جس سے دوسرے متجدد کا اندازہ ہو سکے اور فلاسفہ کے نزدیک فلک الافلاک کی حرکت کو جو مقدار عارض ہے اس مقدار کا نام زمانہ ہے تو بات واضح ہے کہ اللہ تعالی نہ تو متجدد ہے اور نہ مقدار ہے۔

**واعلم ان ما ذکرہ الخ** : سے شارح ایک اعتراض کا جواب دیتا ہے۔ اعتراض یہ ہوا کہ ماتن نے اللہ تعالی کی اتنی زیادہ صفات ذکر کی ہیں (محدود نہیں، معدود نہیں، متناہی نہیں، مشترک نہیں، متحیز نہیں وغیرہ وغیرہ) تو اگر ان کے بجائے وہ اتنا کہہ دیتا کہ نہ جسم ہے اور نہ عرض ہے تو باقی صفات اس میں آ جاتی یعنی ان کی بھی نفی ہو جاتی تو پھر ان کو علیحدہ ذکر کرنا طول ہے۔ جواب دیا کہ ٹھیک ہے، بعض کا ذکر کرنا دوسرے بعض کے ذکر سے مستغنی کر دیتا ہے مگر ذکر کرنے کی کئی وجوہات ہیں

**ثم ان مبنى التنزيه عما ذكرت على انها تنافي وجوب الوجود لما فيها من شائبة الحدوث و الامكان على ما اشرنا اليه لا على ماذهب اليه المشائخ من ان معنى العرض بحسب اللغة مايمتنع بقاؤه ومعنى الجوهر ما يتركب عنه غيره ومعنى الجسم ما يتركب هو عن غيره بدليل قولهم هذا اجسم من ذلك وان الواجب لو تركب فاجزاءه اما ان تتصف بصفات الكمال فيلزم تعدد الواجب او لافيلزم النقص و الحدوث**

---

جسے میں نے ذکر کیا اس سے تنزیہ کا مبنی اس بات پر ہے کہ وہ وجود کے وجوب کے منافی ہے، کیوں کہ اس میں حدوث وامکان کا شائبہ ہے جیسا کہ ہم نے اس کی طرف اشارہ کیا اس پر نہیں جس کی طرف مشائخ گئے ہیں کہ عرض کا معنیٰ لغت کے اعتبار سے ”جس کی بقاء ممتنع ہو“ ہے۔ اور جوہر کا معنیٰ ”جس سے غیر مرکب ہو“ ہے۔ جسم کا معنیٰ ”جو غیر سے مرکب ہو“۔ دلیل ان کا قول: ”هذا اجسم من ذلك“ ہے (یعنی یہ اُس سے بڑے جسم والا ہے) اور بے شک واجب اگر مرکب ہو تو اس کے اجزاء یا صفاتِ کمال سے متصف ہوں گی تو لازم آئے گا واجب متعدد ہو جائیں یا متصف بہ صفاتِ کمال نہ ہوگا تو حدوث ونقص لازم آئے گا۔

---

پہلی وجہ یہ ہے کہ ماتن نے صفات باری کو تفصیل سے ذکر کرنے کا ارادہ کیا تا کہ واجب کی تنزیہ کا حق ادا ہو جائے (کیوں کہ تفصیل سے جو حق ادا ہوتا ہے وہ اجمال سے نہیں ہوتا)۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر ان صفات کو تفصیل سے ذکر نہ کیا جاتا تو مجسمہ، مشبہ اور دیگر باطل فرق کا رد ابلغ اور آکد وجہ پر نہ ہوتا۔ کیوں کہ وہ کہتے ہیں اللہ تعالی جسم ہے ہم کہتے ہیں نہیں ہے انہوں نے کہا عرض ہے ہم نے کہا نہیں ہے الخ۔

تیسری وجہ یہ ہے کہ پہلے تو جسم اور عرض کے نہ ہونے سے دوسری صفات کے نہ ہونے کا التزاما وضمنا علم آیا تھا اب الفاظ مترادفہ لا کر تصریح بما علم التزاما کر دی جس میں کوئی حرج نہیں ہے۔

**ثم ان مبنی التنزیه الخ** : سے شارح کہتا ہے کہ یہاں تک ماتن نے جتنے صفات ذکر کئے اور ہم نے ساتھ دلائل دیئے، انہی ہمارے دلائل پر ان کا مبنی ہے کہ یہ صفات اللہ تعالی میں کیوں نہیں پائے جاتے وجہ ہر صفت کی وہاں ہے جو ہم نے ساتھ ذکر کر دی ہے۔ باقی مشائخ نے بھی دلائل ذکر کئے تھے (کما سیاتی ان شاء اللہ تعالی) اس پر کہ یہ صفات اللہ تعالی میں کیوں نہیں پائے جاتے ہیں۔ تو شارح کہتا ہے کہ ان کے دلائل پر تنزیہ کا مدار نہیں اور ہماری دلیلوں پر مدار ہے۔

**من ان معنی الخ** : سے اب جتنی صفات سلبی ماتن نے ذکر کی تھیں تقریبا ہر صفت کے اللہ تعالی میں نہ پائے جانے پر مشائخ کے دلائل ذکر کرتا ہے کہ اللہ تعالی عرض تو اس لئے نہیں ہے کہ عرض کی بقاء ممتنع ہے حالانکہ وہ واجب الوجود

وایضا اما ان یکون علی جمیع الصوروالاشکال والمقادیر والکیفیات فیلزم اجتماع الاضداد او علی بعضها وھی مستویة الاقدام فی افادة المدح والنقض وفی عدم دلالة المحدثات علیه فیفتقر الی مخصص ویدخل تحت قدرة الغیر فیکون حادثا بخلاف مثل العلم والقدرة، انهاصفات کمال تدل المحدثات علی ثبوتها واضداد ھا صفات نقصان لادلا لة لها علی ثبوتها

اور نیز یا تو وہ تمام صورتوں، شکلوں، مقداروں اور کیفیات پر ہوگا تو نقیضوں اور ضدوں کا اجتماع لازم آئے گا یا بعض صورتوں، شکلوں، مقداروں اور کیفیتوں پر ہوگا تو اقدام میں مدح کا فائدہ دینے، نقض اور محدثات کی اس پر دلالت نہ ہونے میں برابر ہوگا تو مخصص کا محتاج ہوگا، اور غیر کی قدرت کے تحت داخل ہوگا تو حادث ہو جائے گا بخلاف علم وقدرت کی مثل کے، بیشک یہ صفاتِ کمال محدثات ان کے ثبوت پر دلالت کرتی ہیں اور ان کی ضدیں صفات نقصان ہیں ان کی اُن کے ثبوت پر کوئی دلالت نہیں ہے۔

ہے اس کی بقاء تو ضروری اور لازمی ہے۔ باقی یہ دلیل مشائخ کی اس لئے صحیح نہیں ہے کہ اس میں ہے کہ عرض کی بقاء ممتنع ہے حالانکہ شارح دوبار اس کا رد کر چکا ہے۔

ومعنی الجوھر الخ: سے کہتا ہے: مشائخ کے نزدیک اللہ تعالی جوہر کیوں نہیں ہے تو اس کا جوابیہ کہ جوہر تو وہ ہوتا ہے جس سے غیر مرکب ہو (یعنی جوہر غیر کے لئے جزء بنتا ہے) حالانکہ اللہ تعالی کسی کی جزء نہیں ہے۔ باقی وہ جسم بھی نہیں ہے کیوں کہ جسم وہ ہے جو غیر سے مرکب ہو یعنی غیر جسم کی جز بنتا ہے تو اللہ تعالی اس سے بھی پاک ہے۔

بدلیل قولھم الخ: سے اس بات پر دلیل ہے کہ جسم وہ ہوتا جو غیر سے مرکب ہو اور غیر اس کی جزء ہو کیوں کہ کہتے ہیں: یہ اجسم ہے تو اس کا بھی یہی مطلب ہوتا ہے کہ اس کی جزیں ذرا بڑی ہیں اور دوسرے کی جزئیں چھوٹی ہیں تب ہی یہ اجسم بنتا ہے۔ آگے دلیل دی ہے کہ اللہ تعالی اجزاء سے مترکب کیوں نہیں ہے۔ تو کہتا ہے کہ اگر اللہ تعالی اجزاء سے مرکب ہو تو ہم پوچھتے ہیں: اس کی ہر ہر جز جمیع صفات کمال سے متصف ہیں یا نہیں (جمیع ضرور کہنا ہے کیوں کہ عبارت میں حذف مضاف ہے) اگر کہو کہ متصف ہے تو اس طرح تعدد اجسام قدماء لازم آئے گا کیوں کہ ہر ہر صفت تب ہی جمیع صفات کمال کے ساتھ متصف ہو سکتی ہے کہ وہ واجب ہو۔ اگر کہو کہ ہر ہر جزء جمیع صفات کمال کے ساتھ متصف نہیں ہے تو پھر جو جزء متصف نہیں ہوگی وہ ناقص ہو جائے گی اور جزء ناقص ہو تو پھر کل بھی ناقص ہوگا اور جو ناقص ہوتا ہے وہ حادث ہوتا ہے تو خلاصہ یہ نکلا کہ اگر اللہ تعالی اجزاء سے مترکب ہو تو یا تعددِ وجباء لازم آئے گا یا نقص لازم آئے گا اور یہ دونوں محال ہیں

لانها تمسکات ضعیفة توهن عقائد الطالبین وتوسع مجال الطاعنین زعما منهم ان تلك المطالب العالیة مبنیة علی امثال هذه الشبهة الواهیة واحتج المخالف بالنصوص الظاهرة فی الجهة والجسمیة والصورة والجوارح وبان کل موجودین فرضا لابد ان یکون احدهما متصلا بالاخر مماسا له اومنفصلا عنه مباینا فی الجهة والله تعالیٰ لیس حالا ولا محلا للعالم فیکون مباینا للعالم فی جهة فیتحیز فیکون جسما او جزء جسم مصورا متناهیا

کیوں کہ یہ استدلالاتِ ضعیفہ ہیں جو طالبین کے عقائد کی توہین کرتے ہیں اور طعن کرنے والوں کے میدان کو وسیع کر دیتے ہیں ان کے اس گمان کی وجہ سے کہ یہ مطالب عالیہ اس شبۂ واہیہ جیسی مثالوں پر مبنی ہیں۔ اور مخالف نے جہت، جسمیت، صورت اور جوارح میں دلیل نصوصِ ظاہرہ کو بنایا اور اس سے استدلال کیا کہ ہر دو موجود فرض کیا کہ ان میں سے ایک دوسرے سے متصل ہو اور اس سے مس کئے ہوئے ہو یا اس سے جہت میں مباین اور جدا ہو۔ اور اللہ تعالیٰ عالم کا نہ حال ہے اور نہ محل ہے، تو جہت میں عالم کا مباین ہوا تو متحیز ہوگا اور جسم ہو جائے گا یا جسم کا جزء صورت والا اور انتہاء والا ہوگا۔

و ایضا ان یکون الخ: سے اس بات پر مشائخ کی دلیل ذکر کرتا ہے کہ اللہ تعالی مصور بھی نہیں ہو سکتا کیوں کہ اگر متصور ہو تو ہم پوچھتے ہیں کہ اللہ تعالی کی صورت سب صورتوں پر ہے (یعنی جہاں میں جتنی صورتیں ہیں سب اللہ تعالی میں پائی جاتیں ہیں) یا کہ بعض صورتوں پر۔ اگر کہو کہ سب صورتوں پر ہے اور شکلوں اور کیفیات پر ہے تو یہ اجتماع ضدین ہے کیوں کہ کسی کا رنگ سفید ہے کسی کا کالا ہے اور اگر بعض صورتوں پر ہے تو پھر دوسری بعض جن شکلوں پر نہیں ہے وہ اور جن پر ہے سب اقدام میں برابر ہیں تو یہ ترجیح بلا مرجح ہے کہ مرتبہ میں برابر ہونے کے باوجود بعض پر ہے اور بعض پر نہیں ہے۔ (باقی مرتبہ میں برابر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اگر بعض اشکال اللہ تعالی کے لئے قابل ستائش ہیں تو دوسری بعض بھی قابل ستائش ہوں گی اور اگر بعض ہیں، اللہ تعالی کو نقص عارض ہوا تو دوسرے بعض سے بھی نقص عارض ہوگا اور جس طرح ان بعض اشکال (جن پر اللہ تعالی ہے) کے وجود پر محدثات دلالت نہیں کرتے اسی طرح جن اشکال و کیفیات پر اللہ تعالیٰ نہیں ہے ان کے وجود پر بھی محدثات دلالت نہیں کرتے) یا یوں کہو کہ جب بعض اشکال و کیفیات پر ہے تو واجب ان بعض کا محتاج ہوگا تو غیر کی قدرت کے تحت داخل ہو جائے گا اور جو غیر کی قدرت کے تحت داخل ہو وہ حادث ہوتا ہے۔ خلاصہ یہ ہوا کہ اگر سب اشکال، صور اور کیفیات پر ہو تو یہ اجتماع ضدین ہے اور اگر بعض پر ہو تو حدوث باری لازم آتا ہے اور یہ دونوں محال ہیں۔

قولہ بخلاف مثل الخ: سے ایک اعتراض کا جواب دیا۔ اعتراض یہ ہوا کہ جب تم نے بعض اشکال و کیسیات

کے بارے میں کہا: اللہ تعالی بعض صورتوں پر ہے تو دوسرے بعض بعض کے ساتھ مرتبہ میں برابر ہونے کی وجہ سے ترجیح بلا مرجح ہے، یہ دلیل تو اللہ تعالی کی صفات ( مثلا علم، قدرت، ارادہ ) میں جاری ہو جائے گی حالانکہ یہ تو صفات کمال ہیں محدثات ان کے وجود پر دلالت کرتے ہیں بخلاف ان کے اضداد ( جہل، عجز وغیرہ ) کے کہ حسنات نقصان میں تو یہ مرتبہ میں کب برابر ہیں علم وقدرت صفات کمال ہیں اور اضداد صفات نقصان ہیں تو کمال ہونا یہ وجہ ترجیہ ہے حالانکہ تمہاری دلیل ان پر بھی جاری ہوگی تو اس اعتراض کے ضمن میں جواب آگیا کہ علم قدرت پر یہ دلیل جاری نہیں ہوسکتی ہے کیوں کہ یہ صفات کمال ہیں محدثات ان کے وجود پر دال ہیں بخلاف اضداد کے تو ان میں وجہ ترجیح واضح ہے۔

لانها تمسکات الخ: اس عبارت کا تعلق پچھلی عبارت سے ہے یعنی علی ما ذهب اليه المشائخ ۔ جن دلائل کی طرف مشائخ گئے ہیں تو ان دلائل پر مبنی نہیں ہے یہ عبارت اس کی دلیل ہے کہ مشائخ کے دلائل تو ضعیف ہیں طالبین کے عقائد اس سے کمزور ہوتے ہیں اور معترض کو ان سے جرأت کی گنجائش ملتی ہے تو مشائخ کا یہ خیال ہے کہ اتنے مطالب عالیہ ( یعنی اللہ تعالی کا جسم نہ ہونا اور محدود، معدود، مترکب وغیرہ نہ ہونا ) ہیں اور ان دلائل مذکورہ پر مبنی ہیں جو کہ کچھ بھی نہیں ہیں۔

قوله واحتج المخالف الخ: یہاں تک تو اللہ تعالی کی صفات سلبیہ پر شارح اور مشائخ کے دلائل آگئے۔ اب سوال یہ ہوا کہ جو ان صفات کے قائل نہیں ہیں یعنی وہ اللہ تعالی کو جسم مترکب وغیرہ مانتے ہیں تو پھر ان کے دلائل کیا ہیں تو یہاں سے ان کی دو دلیلیں نقل کر کے رد کرے گا۔

پہلی دلیل ان کی نقلی ہے وہ قرآن وحدیث کی ظاہری مراد کو اپنے مطلوب پر دلیل بناتے ہیں مثلا وہ اللہ تعالی کے لئے جہت مانتے ہیں تو دلیل ہے: اليه يصعد الكلم الطيب اور اللہ تعالی کے جسم پر دلیل دیتے ہیں جیسے: جا ربك یا هل ينظرون الا ان ياتيهم الله اور حدیث پاک میں ہے: اللہ تعالی فرماتا ہے: جو میری طرف ایک بالشت آتا ہے تو میں دوڑ کر اس کی طرف آتا ہوں تو یہ سب جسم کا کام ہے۔ باقی اللہ تعالی کی صورت پر دلیل یہ دی ہے کہ حضور نبی کریم ﷺ نے فرمایا: ان الله خلق آدم على صورته اور جوارح پر یہ دلیل: يبقى وجه ربك اور يد الله فوق ايديهم اور قلب المؤمن من اصبعی الرحمن۔

بان کل موجودين الخ: سے مشبہ، مجسمہ نے عقلی دلیل دی کہ جو دو موجود چیزیں فرض کی جائیں ( جیسے اللہ تعالی اور عالم ) تو لامحالہ ان میں سے ایک دوسرے سے متصل ومماس ہوگی یا منفصل اور مبائن ہوگا تو اللہ تعالی عالم کے ساتھ مماس نہیں کہ عالم میں حال ہو یا عالم کیلئے محل ہو تو پھر لامحالہ عالم کے مبائن ہوگا اور منفصل ہوگا جب منفصل ہوا تو متحیز ہوگا اور جو متحیز ہوتا ہے وہ یا تو جسم ہوتا ہے یا جزو جسم ہوتا ہے تو جو جسم یا جزو جسم ہوتا ہے وہ متصور اور متناہی ہوتا ہے تو لازم آیا کہ اللہ تعالی متحیز، جسم مصور اور متناہی ہے۔

---

**والجواب ان ذلك وهم محض وحكم على غير المحسوس باحكام المحسوس والادلة القطعية قائمة على التنزيهات فيجب ان يفوض علم النصوص الى اللهتعالىٰ على ما هو داب السلف ايثارا للطريق الاسلم او يأول بتاويلات صحيحة على ما اختاره المتاخرون دفعا لمطاعن الجاهلين وجذ با لضبع القاصرين سلوكا للسبيل الاحكم ولا يشبهه شيء اى لا يماثله اما اذا اريد بالمماثلة الاتحاد فى الحقيقة فظاهر واما اذا اريدبها كون الشيئين بحيث يسداحدهما مسدالاخر**

---

اور جواب یہ ہے کہ یہ محض وہم ہے اور غیر محسوس پر محسوس کے احکام کے ساتھ حکم لگنا ہے اور قطعی دلیلیں تنزیہات پر قائم ہیں تو واجب ہے کہ نصوص کے علم کو اللہ تعالی کے سپرد کر دیا جائے کہ بزرگوں کا طریقہ رہا ہے، زیادہ سلامتی وا راستہ کو اختیار کرتے ہو ، یا صحیح طور پر تاویلیں کی جائیں نصو کہ متاخرین کا اختیار ہے اور یہ بات جاہلوں کے طعنوں کو دور کرنے کے لئے ہے۔ اور زیادہ پختہ راہ پر چلنے کے لئے کوتاہ ہمت ناسمجھ لوگوں کی باتوں کا جواب ہوسکے، ''اور کوئی شے اس کے مشابہ نہیں ہے،، یعنی اس کی مثل نہیں البتہ جب مماثلت سے حقیقت میں اتحاد مراد ہو تو ظاہر ہے اور جب اس سے مراد دو چیزوں کا اس طرح ہونا ہو کہ ایک دوسری کے قائم مقام ہو جا ۔

---

قوله والجواب ان ذلك الخ: سے پہلے اس عقلی دلیل کا جواب دیتا ہے کہ یہ محض تمہارا وہم ہے کہ تم نے غیر محسوس ( اللہ تعالی ) کو محسوس پر قیاس کیا ہے اور یہ باطل ہے۔ باقی رہے نصوص ظاہرہ تو ان کے دو جواب ہیں۔ پہلا جواب یہ یقین ہے کہ ان آیات کا ظاہری معنی تو مراد نہیں ہے کیوں کہ یہ متشابہات سے ہیں اور متشابہات کا علم صرف اللہ تعالی اور اس کے رسول پاک ﷺ ہی جانتے ہیں اور یہی متقدمین ( صحابہ کرام وتابعین رضوان اللہ تعالی علیہم اجمعین ) کا طریقہ ہے اس لئے پختہ ہے اور غلطی کا احتمال نہیں ہے۔

اور دوسرا جواب متاخرین کا ہے کہ ہم ان کی صحیح تاویل کرتے ہیں مثلا الرحمن على العرش استوى کی تاویل ہم یوں کریں گے کہ اس کی بادشاہی اور اس کا نافذ ہے جیسے کہ محاورہ میں فلان گدی نشین ہے یا تخت نشین تو اس کا یہ مطلب تو نہیں ہے کہ وہ ہمیشہ گدی یا تخت پر بیٹھا رہتا ہے بلکہ مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس کی حاکمیت ہے۔ اور یہ تاویلات صحیحہ ہم کیوں کرتے ہیں ایک تو اس لئے کہ وہ یہ نہ کہیں کہ ان کی ہر شے خدا جانتا ہے ان کو کچھ پتہ نہیں ہے۔ اور دوسرا اس لئے کہ تاکہ ان تاویلوں سے قاصرین ( ناسمجھ ) کو سمجھایا جائے۔

قوله اى لا يماثله الخ: ماتن نے کہا تھا: لا يشبهه شي، یعنی اللہ تعالی کے کوئی شے مشابہ نہیں ہے اب وہم یہ

ای یصلح کل واحد منهما لمایصلح له الاخرفلان شیئا من الموجودات لا یسده تعالیٰ فی شیء من الاوصاف فان اوصافه من العلم والقدرة وغیر ذلك اجل واعلی ممافی المخلوقات بحیث لامناسبة بینهما

یعنی ان میں سے ہرایک اس کی صلاحیت رکھے جس کی صلاحیت دوسری رکھتی ہے تو یہ بات اس لئے ہے کہ کوئی شے کسی بھی وصف میں اللہ تعالیٰ کے قائم مقام نہیں ہوسکتی، کیوں کہ اس کے اوصاف عالم ہونا، قادر ہونا، وغیرہ عظیم اور بلند رہیں ان اوصاف سے جومخلوقات میں ہیں اس لئے کہ ان کے درمیان کوئی مناسبت نہیں ہے۔

ہوا کہ اللہ تعالیٰ کا کیف تو ہے لیکن اس کیف میں اس کے ساتھ کوئی متحد نہیں ہے تو اس کا ازالہ کیا کہ مشابہ کا یہاں معنی مماثلت ہے یعنی اللہ تعالیٰ کے مماثل کوئی نہیں ہے۔ اب لا یماثلہ پر دلیل دیتا ہے کہ اگر مماثلت کا معنی اتحاد فی الحقیة ہو تو اب نفی مماثلت ظاہر ہے کیوں کہ پھر تعدد وجباء لازم آئے گا اور اگر مماثلت کا معنی ہو کہ دو چیزیں ہوں اور ان سے ہرایک دوسری کے ساتھ قائم مقام ہو (کسی صفة میں) تو یہ بھی نہیں ہوسکتا ہے۔

ای یصلح کل واحد منهما: سے ایک وہم کا ازالہ کردیا۔ وہم یہ تھا کہ مماثلت کی تعریف میں کہا ہے کہ یسد مسدالآخر تو وہم یہ تھا کہ ایک شے دوسری شے کے قائم مقام ہو دوسری عام ہے کہ پہلی کے قائم مقام ہو یا قائم مقام نہ ہو تو بتایا کہ یسد احدھما میں احد کی ھما کی طرف اضافت استغراقی ہے یعنی ہرایک دوسری کے قائم مقام بن سکے، کیوں کہ موجودات میں سے کوئی شے اللہ تعالیٰ کے اوصاف میں کسی ایک وصف کے بھی قائم مقام نہیں ہوسکتی ہے۔

فان اوصافه من العلم والقدرة الخ: سے بتاتا ہے کہ مخلوقات میں سے اللہ تعالیٰ کے اوصاف سے کسی ایک وصف کے قائم مقام کیوں نہیں ہوسکتے جبکہ ایک آدمی دوسرے آدمی کا قائم مقام ہوتا رہتا ہے۔ مثلا ایک آدمی کو مقرر کیا جائے کہ تم آدمیوں کو دیکھو کہ کس راستے سے داخل ہوئے ہیں پھر وہ تھک جاتا ہے تو دوسرے کو مقرر کیا جائے کہ اب تم دیکھنے میں اس کے قائم مقام بن جاؤ اور آدمیوں کو دیکھو تو بندے ایک دوسرے کے اوصاف ہیں۔ (جیسے یہاں مثال میں قائم مقام تھا) قائم مقام بنتے ہیں تو بندے اوصاف میں اللہ کے قائم مقام کیوں نہیں بن سکتے اس لئے اب بندوں کے اصاف اور اللہ تعالیٰ کے اوصاف میں فرق بیان کرتا ہے کہ ان میں کون سا فرق ہے جس کی وجہ سے بندہ بندہ کے اوصاف میں قائم مقام ہوسکتا ہے اور خدا کے قائم مقام ان اوصاف میں نہیں ہوسکتا۔ تو فرق یہ بیان کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے اوصاف یہ ہیں علم، قدرت، سمع، بصر، ارادہ، حیات اور کلام تو اللہ تعالیٰ کے یہ اوصاف اجل واعلیٰ ہیں اور بندوں کے اوصاف (علم قدرت وغیرہ) کو ان اوصاف سے کچھ مناسبة ہی نہیں ہے تو مخلوق اللہ کے اوصاف میں اس کے قائم مقام کیسے ہوسکتی ہے تو مماثلت کی نفی ہوگئی۔

قال فی البدایة ان العلم منا موجود وعرض وعلم محدث وجائز الوجود ویتجدد فی کل زمان فلو اثبتنا العلم صفة لله تعالیٰ لکان موجودا وصفة قدیمة وواجب الوجود و دائما من الازل الی الابد فلا یماثل علم الخلق بوجه من الوجوه هذا کلامه فقد صرح بان المماثلة عندنا انما یثبت بالاشتراك فی جمیع الاوصاف حتی لو اختلفا فی وصف واحد انتفت المماثلة وقال الشیخ ابوالمعین فی التبصرة انا نجد اهل اللغة لا یمتنعون من القول بان زیدا مثل العمرو فی الفقه اذا کان یساویه فیه ویسد مسده فی ذلك الباب وان کانت بینهما مخالفة بوجوه کثیرة وما یقوله الاشعری من انه لا مماثلة الا بالمساواة

صاحبِ بدایہ نے بدایہ میں کہا: بے شک ہمارا علم موجود ہے، عرض ہے اور محدث کی علامت ہے، جائز الوجود۔ ، اور ہر زمانے میں نیا ہوتا ہے، تو اگر ہم علم کو اللہ تعالیٰ کی صفت کے طور پر ثابت کریں تو علم موجود، صفتِ قدیمہ واجب الوجود اور ازل سے ابد تک ہمیشہ رہے گا۔ تو مخلوق کے علم کے مثل کسی بھی وجہ سے نہ ہوگا یہ کلام اس کا ہے، اس نے اس بات کی وضاحت کردی ہے کہ مماثلت ہمارے نزدیک تمام اوصاف میں اشتراک کے ساتھ ثابت ہوتی ہے حتی کہ اگر دونوں کسی ایک وصف میں مختلف ہوں تو مماثلت کی نفی ہوجاتی ہے۔ اور شیخ ابوالمعین نے تبصرہ میں کہا ہے: کہ ہم نے اہل لغت کو پایا کہ وہ "زید فقہ میں عمرو کی طرح ہے،، کہنے سے نہیں رکتے۔ (یہ ممتنع نہیں ہے) جب وہ اس کے مساوی صفت علم میں ہے اور اس سلسلہ میں وہ اس کا قائم مقام ہے، اگرچہ وہ کئی وجوہ سے ان دونوں کے درمیان اختلاف ہے۔ اور وہ جو شیخ اشعری نے کہا: یعنی مماثلت مساوات کے بغیر نہیں ہوسکتی۔

قوله وقال فی البدایة: سے ماقبل پر دلیل دیتا ہے کہ واقعی مخلوق کے اوصاف کو اللہ تعالیٰ کے اوصاف سے کچھ مناسبة نہیں ہے جیسا کہ صاحب بدایة نے کہا ہے کہ ہمارا علم (صرف وصف علم کو لے کر صاحب بدایة نے بحث کی اللہ تعالیٰ کی باقی صفات بھی اسی طرح ہوں گی) موجود ہے، اور عرض ہے اور وہ ہمارا علم علامت ہے محدث ہے یعنی ہمارا علم کسی اور شے پہ دال ہے اور وہ خالق۔ یعنی ہمارا علم اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اس کا خالق ہے اس علم کا خالق ہوا تو ظاہر ہے کہ وہ علم حادث ہوگا تو مطلب یہ ہوا کہ ہمارا علم علامت اور حادث ہے اور جائز الوجود ہے اور ہر زمانہ میں متجدد ہے یہ تو مخلوق کا علم تھا، جب ہم اللہ تعالیٰ کے لئے صفة علم ثابت کریں گے تو اس کا علم بے شک موجود ہے لیکن وہ صفت قدیمہ ہے اور واجب

الوجود ہے اللہ ہمیشہ سے ازل سے ابد تک ہے۔ مخلوق کا علم (باقی اوصاف بھی اسی طرح ہوں گیا گرچہ صرف صفت علم مذکور ہوئی) کسی وجہ سے بھی خالق کے علم کے مماثل نہیں ہوسکتا تو مخلوقات کے اوصاف کو خالق کے اوصاف سے کوئی مناسبت نہیں۔ باقی صاحب بدایہ کی عبارت فلو اثبتنا العلم صفة الله میں ''لو،، کا لفظ ہے اس کولانا صحیح نہیں ہے بلکہ ذی جگہ اذا ہونا چاہئے تھا۔

وقد صرح بان المماثلة عندنا انما الخ: سے صاحب بدایہ پر اعتراض ہے۔ تو صاحب بدایہ نے آخر میں مماثلت کی نفی کرتے ہوئے کہا تھا: فلا يماثل علم الخلق بوجه من الوجوه یعنی خلق کا علم کسی بھی وجہ سے خالق کے علم کے مماثل نہیں تو اس نے مماثلت کی نفی سالبہ کلیہ کے ساتھ کی اور سالبہ کلیہ کی نقیض موجبہ جزئیہ ہے تو مطلب یہ ہوگا کہ اگر مخلوق کا علم کسی وجہ سے بھی مماثل ومشترک نہ ہوتو یہ عدم مماثل ہے۔ اور اگر بعض وجوہ میں اشتراک پایا جائے تو اب مماثلت ہوگی تو گویا مماثلت تب ہوگی کہ ایک شے دوسری شے کے ساتھ بعض وجوہ میں مشترک ہو۔ حالانکہ علماء نے تصریح کی ہے کہ ہمارے نزدیک مماثلت تب ہوگی کہ ایک شے دوسری شے کے ساتھ جمیع اوصاف میں مشترک ہو نہ کہ بعض اوصاف ووجوہ میں۔ اگر ایک شے تقریبا تمام اوصاف میں شریک ہے لیکن صرف ایک وصف یا وجہ میں شریک نہیں تو یہ مماثلت نہیں ہے۔

قوله وقال الشيخ ابو المعين: (بفتح المیم وکسر العین) سے بتاتا ہے کہ شیخ ابوالمعین نے بھی صاحب بدایہ کی طرح کیا ہے اس نے کہا ہے کہ مثلا زید عمرو کے ساتھ ایک وصف یعنی علم فقہ میں شریک یا مساوی ہے تو کہہ سکتے ہیں کہ زيد مثل لعمرو اگرچہ اور وجوہ سے کیوں نہ ان میں اختلاف پایا جاتا ہو تو ابوالمعین کا قول اور صاحب بدایہ کا قول ایک جیسا ہوا کہ بعض وجوہ سے اشتراک ہوگیا تو مماثلت آگئی۔

وما يقوله الاشعرى الخ: سے شیخ اشعری کا رد کرتا ہے شیخ اشعری نے کہا تھا کہ مماثلت کیلئے ضروری ہے کہ جمیع وجوہ سے مساوات ہو تو یہ کہتا ہے کہ اشعری کا یہ مذہب حضور نبی کریم ﷺ کی اس حدیث سے فاسد ہو جاتا ہے آپ ﷺ نے فرمایا: الحنطة بالحنطة مثلا بمثل مماثلت سے آپ کی مراد استواء فی الکیل ہے یعنی ایک گندم دوسری گندم کے ساتھ کیل یعنی ماپ (مثلاً ٹوپہ یا چھبہ تین سیر کا) میں برابر ہو تو بیع جائز ہے چاہے وزن تعداد میں برابر ہوں یا نہ ہوں کیوں کہ بعض گندم کے دانے موٹے اور سخت ہوتے ہیں اور بعض گندم کے دانے چھوٹے اور اندر سے خالی ہوتے ہیں تو جو موٹے ہوتے ہیں وہ (تعداد میں) تھوڑے ہوں گے اور چھوٹے (تعداد میں) زیادہ ہوں گے اسی طرح جو سخت ہیں وہ وزنی ہوں گے ان کا وزن زیادہ ہوگا اور جو کیڑے لگنے سے اندر سے خالی ہیں ان کا وزن تھوڑا ہوگا تو دیکھو دو چیزیں مستوی فی الکیل ہوں تو آپ نے انہیں مماثل بنایا تو ایک وجہ سے مساوات ہوئی نہ کہ جمیع وجوہ سے مساوات ہوئی لہذا یہ کہنا کہ مماثلت میں جمیع وجوہ کا استواء ضروری ہے غلط ہوا۔ باقی حبات دانوں کو کہتے ہیں اور صلابۃ کا معنی سخت اور رخاوۃ کا معنی نرم ہے۔

**من جميع الوجوه فاسد لان النبى عليه الصلاة والسلام قال الحنطة بالحنطة مثلا بمثل واراد الاستواء فى الكيل لاغير وان تفاوت الوزن وعدد الحبات والصلابة والرخاوة و الظاهر انه لا مخالفة لان مراد الاشعرى المساواة من جميع الوجوه فيما به المماثلة كالكيل مثلا وعلى هذا ينبغى ان يحمل كلام صاحب البداية ايضا والافاشتراك الشيئين فى جميع الاوصاف ومساواتهما من جميع الوجوه يرفع التعدد فكيف يتصور التماثل ولا يخرج عن علمه وقدرته شيء لان الجهل بالبعض والعجز عن البعض نقص وافتقار الى مخصص مع ان النصوص القطعية ناطقة بعموم العلم وشمول القدرة فهوبكل شيء عليم وعلى كل شيء قدير لا كما يزعم الفلاسفة من انه لا يعلم الجزئيات ولايقدر على اكثرمن واحد و الدهرية انه لا يعلم ذاته والنظام انه لايقدر على خلق الجهل والقبح والبلخى انه لايقدر على مثل مقدور العبد وعامة المعتزلة انه لا يقدر على نفس مقدورا لعبد**

تمام وجوہ سے فاسد ہے، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''گندم گندم کے بدلہ برابر سرابر،، آپ کی مراد اس سے پیمائش میں برابری ہے اور کچھ نہیں، اور اگر وزن، دانوں کی تعداد، سختی اور نرمی میں تفاوت ہو۔ اور ظاہر یہ ہے کہ کوئی مخالفت نہیں ہے کیوں کہ شیخ اشعری کی مراد تمام وجوہ سے اس میں مساوات ہے جس کے ساتھ مماثلت ہے، جیسے مثلاً پیمائش ہے، اور اسی پر مناسب ہے کہ صاحب بدایہ کے کلام کو بھی محمول کیا جائے، اور اگر نہیں تو دو چیزوں کا اشتراک تمام اوصاف میں اور ان کی تمام وجوہ سے مساوات تعدد کو دور کردے گی تو تماثل کیسے متصور ہوگا۔ ''اور اللہ تعالی کی قدرت وعلم سے کوئی چیز باہر نہیں نکل سکتی،، کیونکہ بعض سے بے علم ہونا، اور بعض سے عاجز ہونا نقص ہے اور مخصص کی طرف احتیاج ہے، باوجودیکہ نصوصِ قطعیہ ناطقہ ہیں کہ علم عام ہے اور قدرت شامل ہے، اور وہ ہر چیز کو جانتا ہے، اور وہ ہر چیز پر قدرت رکھتا ہے۔ ایسا نہیں جیسے فلاسفہ گمان کرتے ہیں کہ وہ جزئیات کو نہیں جانتا اور نہ ہی ایک سے زائد پر قدرت رکھتا ہے۔ اور دہریہ کا گمان ہے کہ وہ اپنی ذات کو نہیں جانتا۔ اور نظام کہتا ہے: کہ اسے جہالت اور قبح کی تخلیق پر قدرت نہیں، اور بلخی کہتا ہے: کہ وہ بندے کی قدرت کی طرح پیدا کرنے پر قادر نہیں ہے۔ اور عام معتزلہ کہتے ہیں: کہ وہ نفسِ مقدورِ عبد پر قادر نہیں ہے۔

چونکہ شیخ کا مذہب بظاہر حدیث پاک کے معارض آ گیا ہے اس لئے اشعری کی طرف سے قوله والظاهر انه لا

**وله صفات لما ثبت من انه تعالىٰ عالم قادر حيّ الى غير ذلك ومعلوم ان كلا من ذلك يدل على معنى زائد على مفهوم الواجب وليس الكل الفاظا مترادفة وان صدق المشتق على الشيء يقتضي ثبوت ما خذ الاشتقاق له فتثبت له صفة العلم والقدرة و الحيوة و غير ذلك لا كما يزعم المعتزلة انه عالم لا علم له وقادر لا قدرة له الى غير ذلك**

''اوراس کی صفات ہیں،، اس لئے کہ یہ بات ثابت ہے کہ اللہ تعالیٰ عالم ہے قادر ہے زندہ ہے وغیرذالک۔ اور یہ بات معلوم ہے کہ ان میں سے ہر ایک ایک معنیٰ پر دلالت کرتا ہے جو واجب کے مفہوم سے زائد ہے، اور سارے الفاظ مترادف نہیں ہیں۔ اور اگر کوئی مشتق کسی شے پر صادق آئے تو وہ اپنے اشتقاق کے ماخذ کے ثبوت کا تقاضا کرتا ہے، تو اس کے لئے علم، قدرت حیات وغیرہ صفات ثابت ہوتی ہیں ایسا نہیں جیسا کہ معتزلہ گمان کرتے ہیں، کہ وہ عالم ہے اسے علم نہیں وہ قادر ہے اسے قدرت نہیں وغیرہ

مخالفة لان مراد الاشعری الخ: سے توجیہ کرتا ہے کہ اشعری کا یہ مطلب نہیں کہ دو چیزیں جمیع اوصاف اور جمیع وجوہ میں برابر ہوں تو تب مماثلت ہے بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ دو چیزیں ایک وصف میں اگر برابر ہوں تو اس وصف میں من کل الوجوہ برابری ضروری ہے تب مماثلت ہوگی جیسے حدیث پاک میں ہے تو مثلا دو چیزیں وصف کیل میں برابر ہیں تو ضروری ہے کیل میں جمیع وجوہ سے برابر ہوں کہ دونوں کا ٹوپہ ایک جیسا یہ نہ ہو کہ ایک ٹوپہ بڑا ہو اور دوسرا چھوٹا ہو تو تب اشعری کا مذہب حدیث کے معارض نہ ہوا۔ نوٹ: باقی آگے آئے گا ان شاءاللہ تعالیٰ

قال وله صفات: ماتن نے کہا کہ اللہ تعالیٰ کے لئے صفات ازلیہ ہیں۔ اعتراض ہوا کہ ماتن پہلے صفات لوذکر کر آیا ہے: علیم، بصیر، سمیع وغیرہ تو پھر صفات کو دوبارہ ذکر کرنا تکرار ہے۔

لما ثبت من انه تعالى عالم الخ: سے شارح نے جواب دے دیا کہ پہلے صفات کا دلیل کے ساتھ اثبات ہوا (لان بداهة العقل جازمة الخ سے ۹۲ صفحہ) اور یہاں صفات کا اثبات نہیں کرنا چاہتا کہ تکرار لازم آئے بلکہ مقصد یہ ہے کہ پہلے صفات کو مشتق طور پر ذکر کیا اب ان کا مصداق بتانا چاہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ عالم ہے تو پھر وہ علم کیا چیز ہے اسی طرح قادر ہے تو وہ قدرت کیا چیز ہے تو مصداق میں تو جھگڑا تھا تو پہلے شارح نے اپنا مختار ذکر کیا پھر لوگوں کا رد کیا۔ شارح کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی سب صفات اس کی ذات سے زائد ہیں عین نہیں ہیں (یہی مختار ہے) کیوں کہ اگر عین ہوں تو تعدد واجبات لازم آئے گا۔

قوله وليس الكل الفاظ الخ: سے صفات کے زائد ہونے پر دوسری دلیل دے دی کہ اگر صفات واجب تعالیٰ کی عین ہوں تو قانون ہے کہ دو چیزیں تیسری کی عین ہوں تو وہ آپس میں بھی عین ہوتی ہیں تو اب صفات آپس میں عین

---

**فانه محال ظاهر بمنزلة قولنا اسود لاسواد له وقد نطقت النصوص بثبوت علمه وقدرته وغيرهما ودل صدور الافعال المتقنة على وجود علمه وقدرته لا على مجرد تسمية عالما وقادرا و ليس النزاع فى العلم والقدرة التى هى من جملة الكيفيات والملكات**

تو بلاشک یہ محال ظاہر ہے ہمارے اس قول کے قائم مقام ہے: سیاہ ہے لیکن اس میں سیاہی نہیں۔ حالانکہ نصوص اللہ تعالیٰ کے علم، قدرت وغیرہ پر ناطق ہیں اور پختہ افعال کا صدور اس کے علم قدرت کے وجود پر دلالت کرتا ہے نہ کہ صرف اس کے نام عالم وقادر پر۔ اور نزاع اس علم قدرت پر نہیں ہے جو تمام کیفیات وملکات میں سے ہے۔

ہوں گی ان میں کوئی فرق نہ ہوگا تو لازم آئے گا کہ یہ صفات الفاظ مترادفہ ہوں حالانکہ یہ غلط ہے ہر صفت کا علیحدہ علیحدہ مفہوم ہے قادر کا اور مفہوم ہے اور عالم کا اور۔

وان صدق المشتق الخ: سے تیسری دلیل دی کہ صفات زائد ہیں کیوں کہ یہ قانون ہے کہ شے پر مشتق کا حمل ہو تو مبداء اشتقاق کا اس شے کے لئے ثبوت ہوتا ہے، عالم قادر وغیرہ کا اللہ تعالیٰ پر حمل ہے لہٰذا مبداء اشتقاق علم وقدرت کا ثبوت اللہ کے لئے ہوگا اور وہ اس کے ساتھ قائم ہوں گی اور قیام اسی کا ہوتا ہے جو زائد ہو کیوں کہ قائم مقام اصل سے زائد ہوتا ہے اس لئے صفات زائد ہوئیں۔

لا كما يزعم المعتزله الخ: تو متن میں جو مسئلے ذکر کئے جاتے ہیں ان سے مخالفوں کا رد بھی ہوتا ہے۔ تو شارح بتاتا ہے کہ وله صفات سے معتزلہ کا رد ہو گیا کیوں کہ وہ اللہ تعالیٰ کی صفات کے منکر ہیں وہ کہتے ہیں کہ اللہ عالم ہے لیکن علم نہیں ہے اللہ تعالیٰ قادر ہے لیکن اس کو قدرت نہیں ہے اور حی ہے لیکن حیات نہیں الی غیر ذلک۔

فانه محال ظاهر الخ: سے معتزلہ کے اس قول کا رد ہے کہ یہ محال ہے کیوں کہ عالم ہو اور علم نہ ہو اور اللہ تعالیٰ قادر ہو لیکن قدرت نہ ہو یہ ایسے ہی ہے جیسے کوئی کہے کہ اسود ہے لیکن سواد نہیں، جب سواد ہی نہیں تو اسود کیسے ہوا۔

وقد نطقت النصوص الخ: سے معتزلہ کا ایک اور رد ہے کہ نصوص اس بات پر ناطق ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے لئے علم بھی ہے اور قدرت بھی ہے۔ اور تیسرا رد یہ کیا کہ اللہ تعالیٰ سے افعال متقنہ کا صدور ہوا ہے تو ان افعال کا صدور اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اس کو علم بھی ہے اور قدرت بھی اور اگر اس کو صرف عالم اور قادر وغیرہما کہا جائے تو مطلب یہ ہوگا کہ ان افعال کا صدور اس سے بغیر علم وقدرت کے ہوا ہے حالانکہ یہ غلط ہے۔

قوله وليس النزاع فى العلم والقدرة الخ: سے سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ تم نے کہا: اللہ تعالیٰ کے لئے علم بھی ہے اور قدرت بھی ہے۔ تو علم نام ہے الصورة الحاصلة کا اور قدرت ایک کیف ہے تو یہ دونوں عرض ہو۔ اور اللہ تعالیٰ عرض سے پاک ہے تو اس کا جواب دیا کہ علم وقدرت عرض ہیں، اس کی یہ تعریف ہے تو یہ ہمارے علم وقدرت کی بات

**لما صرح به مشائخنا من ان الله تعالیٰ حی وله حیوة ازلیة لیست بعرض ولا مستحیل البقاء والله تعالیٰ عالم وله علم ازلی شامل لیس بعرض ولا مستحیل البقاء ولا ضروری ولامکتسب وکذا فی سائر الصفات بل النزاع فی انه کماان للعالم منا علماهو عرض قائم به زائد علیه حادث فهل للصانع العالم علم هو صفة ازلیة قائمة به زائدة علیه وکذا جمیع الصفات فانکره الفلاسفةوالمعتزلة وزعموان صفاته عین ذاته بمعنی ان ذاته یسمی باعتبار التعلق بالمعلومات عالمًا وبالمقدورات قادرًا الی غیر ذلك فلا یلزم تکثر فی الذات ولا تعدد فی القدماء والواجبات والجواب ما سبق من ان المستحیل**

---

جیسا کہ ہمارے مشائخ نے اس کی تصریح کی ہے کہ اللہ تعالی حی ہے اور اس کی حیات ازلی ہے، عرض نہیں ہے۔ اور نہ ہی مستحیل البقاء (بقاء کا محال ہونے والی) نہ ضروری، نہ ایسا جسے کمائی کر کے حاصل کیا جا سکے۔ اور اسی طرح باقی صفات ہیں بلکہ نزاع تو اس بات میں ہے کہ جیسے ہم میں سے عالم کا علم عرض ہے اس کے ساتھ قائم ہے حادث ہے تو کیا و نع (اللہ تعالی) عالم کا علم ازلی اب کی ذات کے ساتھ قائم اس پر زائد ہے اور اسی طرح تمام صفات؟ تو فلسفیوں اور معتزلہ نے اس کا انکار کیا ہے، اور یہ گمان کیا کہ اللہ تعالی کی صفات اس کی ذات کا عین ہیں اس کا معنی یہ ہے کہ اس کی ذات کا نام عالم معلومات کے ساتھ تعلق کی وجہ سے ہے، مقدورات سے تعلق کی وجہ سے قادر ہے اس کے علاوہ دیگر صفات الہیہ تو اس طرح ذات میں کثرت لازم نہ آئی، اور قدیم اور واجب میں تعدد نہیں ہے۔ اور جواب وہی ہے جو گزر چکا کہ ذوات قدیمہ کا متعدد ہونا محال ہے۔

---

ہے، رہا اللہ تعالی کا علم تو وہ کچھ اور ہوگا اور ہمارے علم وقدرت سے مختلف ہوگا۔ تو بہر حال نزاع وخلاف اس بات میں نہیں ہے کہ اللہ تعالی کا علم وقدرت ہمارے علم وقدرت جیسا ہے بلکہ نزاع اس بات میں ہے کہ جس طرح ہم میں کوئی شخص عالم ہو تو اس کا علم عرض ہوتا ہے قائم بہ ہوتا ہے اور اس پر زائد ہوتا ہے اسی طرح اللہ تعالی بھی عالم ہے (ہمارے نزدیک بھی اور معتزلہ کے نزدیک بھی) تو اس کا علم اس کے مناسب ہوگا (کہ وہ ازلی ہوگا قائم بہ ہوگا اور اس پر زائد ہوگا. کذا جمیع الصفات) تو ہم کہتے ہیں کہ اللہ تعالی کا علم اس کے مناسب ہوگا ازلی، قائم بذاتہ اور زائد ہوگا اور معتزلہ نزاع کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ عالم ہے لیکن اس کا علم نہ تو ہمارے جیسا ہے اور نہ ہی اور طرح کا جو اس کے مناسب ہو۔ (تو نزاع اس میں ہوا کہ اللہ تعالی کا علم ہے یا نہیں؟ ہم کہتے ہیں کہ اس کا علم ہے لیکن اس کی شان کے مناسب ہے اور معتزلہ کہتے ہیں کہ مطلقا علم

نہیں ہے۔ نزاع اس میں نہیں کہ اس کا علم کیسا ہے ہمارے جیسا ہے یا نہیں)

اس تقریر سے یہ بات معلوم ہوئی کہ اللہ تعالی کی ہر صفت اس کے مناسب ہے ہماری صفات جیسی نہیں۔ اللہ تعالی کا علم وقدرت ہے لیکن ہمارے علم وقدرت جیسا نہیں ہے اسی طرح اللہ تعالی کیلئے رحمت بھی ہے لیکن ہماری جیسی رحمت نہیں کیوں کہ ہماری رحمت رقت قلب کا نام ہے اور اللہ تعالی اس سے پاک ہے تو اس کی رحمت اس کی شان کے مناسب ہوگی لہٰذا یہ کہنا غلط ہے کہ اللہ تعالی کیلئے حقیقۃً رحمت نہیں مجازًا رحمت ہے کہ رحمت رقت قلب کا نام ہے کیوں یہ رحمت جس کو تم رقت قلب کہتے ہو یہ ہماری رحمت ہے اگر یہی ہے تو پھر اللہ تعالی کے لئے کوئی صفت حقیقی نہ ہوگی سب مجازی ہوں گی کیوں کہ مثلا علم تو صورت حاصلہ کا نام ہے تو اللہ تعالی حقیقۃً عالم نہ ہوا مجازًا عالم ہوگا تو مطلب یہ ہے کہ ہر صفت اس کی شان کے مناسب ہوگی اس کے لئے حقیقی علم ہے حقیقی قدرت ہے اور حقیقی رحمت ہے وغیرہ۔

من جملة الکیفیات والملکات الخ: یعنی علم کا قدرت کیفیات وملکات سے نہیں یعنی نہ کیف ہے اور نہ ملکہ ہے۔ تو ایک ملکہ ہوتا ہے اور دوسرا حال ہوتا ہے تو ملکہ قوت راسخہ فی النفس کو کہتے ہیں اور حال یہ ہے کہ وہ قوت راسخہ نہ ہو تو اللہ تعالی کا علم ملکہ نہیں اور نہ ہی اس کی قدرت ملکہ ہے کیوں کہ ملکہ عرض ہے۔

فانکره الفلاسفة والمعتزلة الخ: یعنی فلاسفہ ومعتزلہ نے اس بات کا انکار کیا کہ اللہ تعالی کے صفات اس پر زائد ہیں۔ فلاسفہ نے کہا کہ اللہ تعالی کی صفات اس کی ذات کا عین ہیں، اس کو عالم قادر کیوں کہتے ہیں؟ انہوں نے جوابًا کہا کہ ذات تو ایک ہی ہے لیکن اس ذات کا یہ اعتبار کرو کہ اس کا تعلق معلومات سے ہے تو وہ ذات عالم ہے اور اگر یہ اعتبار کرو کہ اس ذات کا تعلق مقدورات سے ہے تو وہ ذات قادر ہے اسی طرح باقی صفات بھی۔

فلایلزم تکثر الخ: اشاعرہ نے فلاسفہ پر اعتراض کیا کہ تم کہتے ہو کہ صفات اللہ تعالی کی ذات کا عین ہیں تو صفات تو کثیرہ ہیں لہٰذا ذات میں بھی کثرت ہوگی تو تکثر فی الذات لازم آئے گا جو محال ہے۔ جواب دیا: فلا یلزم تکثر الخ یعنی کثرت فی الذات لازم نہیں آتا کیوں کہ ذات عالم بھی ہے اور قادر بھی اور بصیر بھی ہے لیکن تعلقات میں کثرت ہے کہ کبھی ذات کا تعلق مقدورات سے ہوگا اور کبھی ذات کا تعلق معلومات سے ہوگا کبھی مسموعات سے ہوگا وغیرہ تو ذات میں کب تکثر ہوا ہاں تعلقات میں تکثر ہے اور یہ کوئی محال نہیں ہے۔

قوله ولا تعدد فی القدماء الخ: اشاعرہ پر اعتراض ہے جس کا شارح جواب دیتا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ تم کہتے ہو کہ صفات ذات باری سے زائد ہیں تو وہ صفات قدیمہ ہوں گی ورنہ حدوث لازم آئے گا اور اللہ تعالی محل حوادث بن جائے گا ورنہ تعدد قدماء لازم آئے گا اور دوسرا وہ صفات واجب ہوں گی کیوں کہ اگر ممکن ہوں تو پھر بھی اللہ تعالی کا محل حوادث ہونا لازم آئے گا تو جب وہ واجب ہوں گی تو تعدد وجباء لازم آئے گا۔ جواب دیا کہ یہ اعتراض وارد نہیں ہو سکتا کیوں کہ ہم کہہ آئے ہیں کہ ذات قدیمہ کا تعدد محال ہے، یہ صفات قدیمہ کا تعدد ہے جو جائز ہے تعدد وجباء کا آگے آئے گا۔

تعدد الذوات القديمة وهو غيرلازم ويلزمكم كون العلم مثلا قدرة وحيوة وعالما وحيّاوقادرا و صانعا للعالم ومعبودا للخلق و كون الواجب غير قائم بذاته الى غير ذلك من المحالات ازلية لا كما يزعم الكرامة من ان له صفات لكنها حادثة لاستحالة قيام الحوادث بذاته قائمة بذاته

اور یہ لازم نہیں آتا، تمہیں لازم یہ آتا ہے کہ مثلاً علم قدرت ہو، حیات ہو، عالم ہو، حی ہو، قادر ہو صانع ہو اور مخلوق کا معبود اور واجب کا بذاتہ قائم نہ ہونا وغیرہ محالات لازم آتے ہیں۔ ''(وہ صفات) ازلیہ ہیں،، نہ ایسی جیسے کرامیہ گمان کرتے ہیں۔ کہ اللہ تعالی کی صفات ہیں لیکن وہ حادث ہیں کیوں کہ حوادث کا اس کی ذات کے ساتھ قیام محال ہے ''یہ صفات اس کی ذات کے ساتھ قائم ہیں،،

قوله ويلزم كون العلم مثلا الخ: سے فلاسفہ پر اعتراض کرتا ہے کہ تم کہتے ہو کہ صفات ذات کا عین ہیں تو لازم آئے گا کہ علم، قدرت وحیات آپس میں عین ہو جائیں۔ (کمامر) اسی طرح عالم قادر ایک چیز ہو جائیں اس طرح خرابی لازم آئی کہ صفت علم مثلاً قدرت بھی ہو حیات بھی عالم بھی ہو قادر بھی حی بھی صانع للعالم بھی اور یہی صفت علم خلق کے لئے معبود بھی ہو، دوسری خرابی یہ کہ واجب تعالی قائم بالغیر ہو جائے کیوں کہ جب صفات اور واجب آپس میں عین ہیں تو صفات تو قائم بالغیر ہوتی ہیں تو اب واجب بھی قائم بالغیر ہوگا اس کے علاوہ اور بھی بہت سے محالات لازم آئیں گی۔

لا كما يزعم الكرامية الخ: سے بتاتا ہے کہ ماتن کرامیہ کا رد کر گیا وہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالی کی صفات حادث ہیں ان کا رد یہ ہے کہ حادث نہیں ہو سکتیں ورنہ لازم آئے گا کہ اللہ تعالی کے ساتھ حوادث قائم ہو جائیں۔

قائم بذاته: یعنی اللہ تعالی کی صفات ازلیہ ہیں اور اس کی ذات کے ساتھ قائم ہیں اب اس پر دلیل دیتا ہے کہ صفت شے کی وہی ہوتی ہے جو شے کے ساتھ قائم ہو لا كما يزعم المعتزلة سے بتا دیا کہ اس متن سے معتزلہ کا رد ہو گیا وہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالی متکلم ہے کلام کے ساتھ لیکن وہ کلام غیر کے ساتھ قائم ہے رسولوں کے ساتھ یا فرشتہ کے ساتھ یا لوح محفوظ کے ساتھ۔

لكن مرادهم نفي كون الكلام الخ: سے ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ تم نے کہا ہے: معتزلہ کہتے ہیں: اللہ تعالی متکلم ہے کلام کے ساتھ لیکن وہ کلام غیر کے ساتھ قائم ہے تو معتزلہ یہ کیسے کہہ سکتے ہیں کیوں کہ وہ کلام کو اللہ تعالی کی ذات کا عین جانتے ہیں تو پھر وہ کیسے کہہ سکتے ہیں کہ کلام غیر کے ساتھ قائم ہے۔ جواب دیا کہ معتزلہ جو کہتے ہیں کہ انه متكلم بكلام هو قائم لغيره تو اس سے ان کی مراد یہ نہیں ہوتی کہ کلام اللہ تعالی کی صفت ہے جو غیر کے ساتھ قائم ہے بلکہ وہ اس قول سے کلام کی صفت ہونے کی نفی کرتے ہیں کہ کلام اللہ تعالی کی صفۃ ہے ہی نہیں نہ یہ کہ صفۃ ہے اور قائم بالغیر ہے

ضرورة انه لامعنى لصفة الشىء الا ما يقوم به لا كما يزعم المعتزلةمن انه متكلم بكلام هو قائم بغيره لكن مرادهم نفي كون الكلام صفة له لا اثبات كونه صفة له غيرقائم بذاته ولما تمسكت المعتزلة بان فى اثبات الصفات ابطال التوحيدلمانها موجودات قديمة مغائرة لذات الله تعالىٰ فيلزم قدم غير الله تعالىٰ وتعدد القدماء بل تعدد الواجب لذاته على ما وقعت الاشارة اليه فى كلام المتقدمين والتصريح به فى كلام المتاخرين من ان واجب الوجود بالذات هو الله تعالىٰ وصفاته وقد كفرت النصارى باثبات ثلثة من القدماء فمابال الثمانية او اكثر اشار الى الجواب بقوله وهي لا هو ولا غيره يعنى ان صفات الله تعالى ليست عين الذات ولا غير الذات فلا يلزم قدم الغير ولا تكثرالقدماء والنصارى وان لم يصرحوا بالقدماء المتغائرة لكن لزمهم ذلك لانهم اثبتوا الاقانيم الثلثة هي الوجود والعلم والحيوة وسموها الاب والابن وروح القدس

اس بات کے ضروری ہونے کی وجہ سے کہ شے کی صفت کا کوئی معنی نہیں سوائے اس کے جو اس کے ساتھ قائم ہو نہ اس طرح جیسے معتزلہ نے گمان کیا کہ وہ متکلم ہے مگر ایسے کلام کے ساتھ جو اس کے غیر کے ساتھ قائم ہے لیکن ان کی مراد کلام کے اللہ تعالی کی صفت ہونے کی نفی کرنا ہے اللہ تعالیٰ کی ایسی صفت ہونے کو ثابت کرنا نہیں ہے جو اس کی ذات کے ساتھ قائم نہ ہو۔ اور جب معتزلہ نے استدلال کیا کہ صفات کے اثبات میں توحید کا ابطال ہے کیوں کہ وہ موجود اور قدیم ہیں اللہ تعالی کی ذات کے مغائر ہیں تو اللہ تعالی کے غیر کا قدیم ہونا لازم آتا ہے، اور قدیم کا متعدد ہونا بلکہ ذاتی طور پر جو واجب ہے اس کا متعدد ہونا لازم آتا ہے، جیسا کہ اس طرف متقدمین کی کلام میں اشارہ ہے اور متاخرین کی کلام میں اس کی تصریح ہے کہ بالذات واجب الوجود اللہ تعالیٰ اور اس کی صفات ہیں اور نصاری نے تین (اقنوم) قدیم ثابت کر کے کفر کیا تو آٹھ یا زیادہ سے کیا ہوگا؟ جواب کی طرف اپنے قول سے اشارہ کیا: ''اور وہ (صفات) نہ اس کا عین ہیں اور نہ ہی اس کا غیر ہیں،، یعنی اللہ تعالی کی صفات نہ اس کی ذات کا عین ہیں اور نہ ہی ذات کا غیر ہیں تو اس طرح غیر کا قدیم ہونا لازم نہ آئے گا اور نہ قدیموں کی کثرت۔ نصاری نے اگرچہ متغائر قدیموں کی صراحت نہیں کی لیکن ان کو یہ بات لازم ہوئی کیوں کہ انہوں نے تین اقنوم ثابت کئے ہیں۔ وہ تین اقنوم وجود، علم اور حیات ہیں ان کا نام انہوں نے ''اب، ابن، اور روح القدس،، رکھا۔

قوله ولما تمسكت المعتزلة الخ: یہ آگے آنے والے متن وهي لا هو ولا غير کے لئے تمہید ہے۔ کہ

**وزعمواان اقنوم العلم قد انتقل الی بدن عیسی علیہ الصلاۃ والسلام فجوزوا الانفکاك والانتقال فکانت ذوات متغائرۃ ولقائل ان یمنع توقف التعدد والتکثر علی التغائر بمعنی جواز الانفکاك للقطع بان مراتب الاعداد من الواحد والاثنین والثلثۃ الی غیرذلك متعددۃ متکثرۃ مع ان البعض جزء من البعض والجزء لا یغایر الکل وایضا لا یتصور نزاع من اهل السنۃ فی کثرۃ الصفات وتعددها متغایرۃ کانت او غیرمتغایرۃ فالاولی ان یقال المستحیل تعدد ذوات قدیمۃ لا ذات وصفات**

اور گمان کیا کہ اقنوم علم عیسی علیہ الصلاۃ والسلام کے بدن کی طرف منتقل ہو گیا، تو انہوں نے انفکاک اور انتقال کو جائز قرار دیا تو وہ ذاتیں متغائر ہوئیں۔ اور کہنے والا کہہ سکتا ہے کہ تعدد و تکثر تغائر پر موقوف ہونا ممنوع ہے، معنی یہ ہے کہ انفکاک کا جواز قطعی ہے اس وجہ سے کہ اعداد کے مراتب ایک، دو تین وغیرہ تک متعدد و کثیر ہیں باوجودیکہ بعض بعض کی جزء ہے اور جزء کل کے مغائر نہیں ہوا کرتی اور نیز اہل سنت کی طرف سے صفات کے کثیر یا متعدد ہونے میں کوئی جھگڑا نہیں ہے خواہ متغائر ہوں یا غیر متغائر۔ تو زیادہ بہتر یہ ہے کہ یوں کہا جائے ذواتِ قدیمہ کا متعدد ہونا محال ہے نہ کہ ذات وصفات کا۔

معتزلہ نے دلائل دیئے تھے کہ اللہ تعالی کی صفات اس سے اگر زائد مانی جائیں تو توحید باطل ہو جائے گی وہ اس طرح کہ صفات جب اللہ تعالی پر زائد ہیں تو وہ قدیم ہوں گی تو تعدد قدماء متغائرہ لازم آئے گا یعنی اللہ تعالی کے سوا اور اللہ تعالی کا غیر قدیم ہو جائے، کیوں کہ وہ صفات اللہ تعالی سے زائد ہیں تو قدمِ غیر لازم آ جائے گا۔ کیوں کہ وہ صفات ممکن تو نہیں ہو سکتی ورنہ اللہ تعالی کا محل حوادث ہونا لازم آئے گا تو وہ صفات لامحالہ واجب ہوں گی اور صفات کے وجوب کی طرف متقدمین کے کلام میں اشارہ ہے اور متاخرین کی کلام میں تو اس کی تصریح ہے جیسا کہ امام حمید الدین ضریری کا مذہب پیچھے گزرا تو جب تعدد وجباء لازم آیا تو توحید باطل ہو گی کیوں کہ توحید یہی تھی کہ واجب ایک ہی ہے۔ اور معتزلہ نے دوسری دلیل یہ دی تمہارے نزدیک نصاری کافر ہیں اور وہ اس لئے کہ وہ تین قدماء کے قائل تھے یعنی وجود، علم، اور حیات۔ تم ان کو اس وجہ سے کافر کہتے ہو اور تم تو آٹھ نو قدیم مانتے ہو تو تم بطریق اولی کافر ہو گئے۔ اور اس کے جواب کی طرف ماتن نے وھی لا ھو ولا غیرہ سے اشارہ کر دیا مارا پہلا اعتراض (یا ہمارے دعوی کی نفی پر دلیل) اس لئے وارد نہیں ہوتا کہ اللہ تعالی کی صفات نہ اس کی ذات کی عین ہیں جیسا کہ فلاسفہ کا مذہب ہے اور نہ ہی غیر ہیں تو جب صفات اللہ تعالی کا غیر نہیں، اگر صفات قدیم ہوں تو قدم غیر کب لازم آیا اور تمہارا اعتراض تو قدم غیر پر تھا۔

قولہ والنصاری وان لم یصرحو الخ: اعتراض ہوا کہ تم نے کہا کہ جب وہ صفات اللہ تعالی کا غیر نہیں ہیں تو قدم الغیر یعنی قدماء متغائرہ لازم نہ آیا تو سوال ہوا کہ نصاری بھی جن تین کو قدیم مانتے ہیں وہ ان کو اللہ تعالی کا غیر نہیں مانتے یعنی وہ بھی قدماء متغائرہ کے قائل نہیں ہیں۔ (بلکہ قدماء غیر متغائرہ کے قائل ہیں) تو ان میں اور تم میں فرق نہ ہوا تو جواب دیا کہ فرق ہے اگرچہ انہوں نے قدماء متغائرہ کی تصریح نہیں کی لیکن ان کی کلام سے یہ بات لازم آتی ہے کہ وہ قدماء متغائرہ کے قائل ہیں وہ اس طرح کہ وہ اقانیم ثلاثہ (اقانیم اقنوم کی جمع ہے اور اقنوم کا معنی اصل ہے) یعنی وجود، علم اور حیات کو ثابت کرتے ہیں: ان اقانیم کو ذات باری کا عین کہتے ہیں اور وجود کو رب اور علم کو ابن اور حیات کو روح القدس کہتے ہیں اب ان کا عقیدہ یہ ہے کہ دوسرا اقنوم یعنی علم ابن عیسی علیہ السلام کے بدن کی طرف منتقل ہو گیا اور اللہ سے منفک ہو گیا تو جو کسی سے منفک ہو جائے اور پھر انفکاک وانتقال کے بعد موجود بھی رہے تو وہ متغائر ہوتی ہیں تو معلوم ہوا کہ علم یا ابن اللہ کے مغائر ہے تو وہ قدماء متغائرہ کے قائل ہوئے اور ہم قدماء غیر متغائرہ کے قائل ہیں تو فرق آ گیا۔

قولہ ولقائل ان یمنع الخ: سے شارح ایک اعتراض نقل کر کے جواب دے گا۔ اعتراض یہ ہے کہ تم نے تمسکات معتزلہ کے جواب میں کہا: چونکہ اللہ تعالی کی صفات اس کا غیر نہیں ہیں لہذا قدم غیر اور تکثر قدماء لازم نہ آیا تو اعتراض ہوا کہ تمہارے جواب کا مدار اس بات پر ہے کہ تکثر تعدد تغائر پر موقوف ہے۔ (کہ اگر تغائر کی نفی ہوئی تو تعدد کی نفی ہو گی اور اگر اس کی نفی نہ ہوئی تو ان کی نفی بھی نہ ہو گی) تو ہم تمہارا توقف نہیں مانتے کہ تعدد تکثر تغائر پر موقوف ہے کیوں کہ تغائر کہتے ہیں کہ انفکاک جائز ہو تو اس طرح ہو سکتا ہے کہ ایک شے میں تغائر نہ ہو اور تعدد و تکثر ہو جیسے مراتب اعداد ایک، دو، تین، چار، پانچ الخ متعدد متکثر ہیں لیکن بعض عدد بعض کی جزء ہیں اور کل اور جزء میں تغائر نہیں ہوتا کیوں کہ یہ نہیں ہو سکتا جزء کا انفکاک ہو جائے کل سے کیوں کہ پھر وہ کل ہی نہیں رہتا تو دیکھو ان اعداد کے مراتب متکثر ہیں لیکن تغائر نہیں ہیں کیوں کہ بعض کل اور بعض جزء ہیں تو اس طرح وہ صفات باری ہوں وہ صفات اللہ تعالی کے مغائر نہ ہوں اور تعدد و تکثر ہو جائے۔

قولہ وایضا لا یتصور نزاع الخ: سے دوسرا اعتراض ذکر کرتا ہے کہ تم متکلمین کو تو توقف کا قول کرنا مناسب ہی نہیں کیوں کہ تم صفات کے تعدد کے قائل ہو۔ سات (۷) آٹھ (۸) صفات مانتے ہو اور تغائر کی نفی بھی کرتے ہو تو تمہیں بطریق اولی یہ قول نہیں کرنا چاہئے۔

قولہ فالاولی ان یقال الخ: سے شارح جواب دیتا ہے (کیوں کہ اس اعتراض سے شارح کا وہ جواب رد ہو گیا جو تمسکات معتزلہ کے بارے تھا اور انہوں نے تمسکات میں کہا تھا کہ تعدد قدماء اور تعدد وجباء لازم آئے گا تو اب تعدد قدماء اور تعدد وجباء کا شارح اور طریقے سے جواب دیتا ہے) جواب میں اولی یہ ہے کہ کہا جائے کہ تم نے تعدد قدماء کے ساتھ اعتراض کیا تو مطلق تعدد قدماء ممنوع نہیں ہے ذوات قدیمہ کا تعدد ممنوع ہے اور یہاں تو صفات کا قدم لازم آ رہا ہے اور صفات قدیم کا تعدد ممنوع نہیں ہے تو صفات قدیمہ بھی ہیں اور تعدد و تکثر بھی لیکن یہ محال نہیں ہے۔

وان لا يجترأعلى القول بكون الصفات واجبة الوجود لذاتها بل يقال هى واجبة لا لغيرها بل لما ليس عينها ولا غيرها اعنى ذات الله تعالى و تقدس و يكون هذا مراد من قال و اجب الوجود لذاته هو الله تعالىٰ وصفاته يعنى انها واجبة لذات الواجب تعالىٰ وتقدس واما فى نفسها فهى ممكنةولا استحالة فى قدم الممكن اذا كان قائما بذات القديم واجبا به غير منفصل عنه

اور یہ کہ اس بات کے کہنے پر جرءت نہ کی جا سکے کہ صفات لذاتہا واجب الوجود ہیں بلکہ یوں کہا جائے: کہ وہ واجب ہیں اپنے غیر کی وجہ سے نہیں بلکہ اس کی وجہ سے جو نہ ان کا عین ہے اور نہ ہی غیر ہے میری مراد اللہ تعالیٰ وتقدس کی ذات ہے۔ اور یہ مراد ہے اس کی جو اس بات کا قائل ہے کہ واجب الوجود لذاتہ اللہ تعالیٰ اور اس کی صفات ہیں یعنی یہ صفات واجب تعالیٰ کی ذات کی وجہ سے واجب ہیں البتہ فی نفسہا وہ ممکن ہیں اور ممکن کے قدیم ہونے میں کوئی استحالہ نہیں ہے جب وہ قدیم کی ذات کے ساتھ قائم ہو اس کے ساتھ واجب ہو اور اس سے جدا نہ ہو۔

**والا یجترء علی القول الخ:** یعنی اللہ تعالیٰ کی صفات کو واجب الوجود کہنے کی جرأت نہیں کرنی چاہئے کیوں کہ لذاتہا میں ھا کا مرجع صفات ہے مطلب یہ ہوا کہ وجوب وجود ان کی اپنی ذات کا مقتضی ہے اور واجب تعالیٰ کا یہی خاصہ ہے ہاں صفات کو واجبۃ لا لغیر ھا کہنا چاہئے یعنی یہ صفات واجب لیکن اس کی وجہ سے واجب ہیں جو ان کا غیر نہیں ہے۔ (یعنی اللہ تعالیٰ) بلکہ یوں کہنا چاہئے کہ ان صفات کے وجوب وجود کی علت وہ ذات ہے جو ان کا نہ عین ہے اور نہ غیر یعنی اللہ تعالیٰ۔ تو ٹھیک ہے۔

**قولہ ویکون هذا مراد من قال واجب الخ:** معتزلہ نے کہا تھا کہ متاخرین کی کلام میں تصریح ہے کہ واجب الوجود ایک اللہ تعالیٰ کی ذات ہے اور دوسرا اس کی صفات، تو تعدد وجباء لازم آگیا جو توحید کے منافی ہے۔ شارح کہتا ہے کہ وہ شخص جس نے کہا ہے: واجب الوجود لذاته هو الله تعالى و صفاته اس کی مراد یہی ہے۔ کیوں کہ لذاتہ میں ہ کا مرجع اللہ تعالیٰ ہے تو مطلب یہ ہوگا کہ وجوب وجود اللہ تعالیٰ کی ذات کا مقتضی ہے اور اسی طرح صفات بھی کہ صفات کے وجوب وجود کی علت اللہ تعالیٰ کی ذات ہے تو متاخرین نے صفات کو واجب الوجود لذاتہ کہا ہے نہ کہ لذاتہا، لذاتہ جب کہا تو اس کا مرجع اللہ تعالیٰ ہوگا۔ اب ضروری نہ ہوگا کیوں کہ اب مطلب یہ ہوگا کہ یہ وواجب الوجود ہے ذات باری کی وجہ ہے یعنی ذات باری ان کے وجوب وجود کی علت ہے لیکن اگر صفات کی اپنی ذات کو دیکھا تو وہ ممکن ہیں واجب نہیں ہیں۔

**قولہ ولا استحالة فی قدم الممکن الخ:** سے اعتراض کا جواب دیا اعتراض یہ ہوا کہ جب صفات فی نفسھا

فليس كل قديم الها حتى يلزم من وجود القدماء وجود الالهة لكن ينبغى ان يقال ان الله تعالىٰ قديم بذاته موصوف بصفاته ولا يطلق القول بالقدماء لئلا يذهب الوهم الى ان كلامنها قائم بذاته موصوف بصفات الالوهية لو ولصعوبة هذا المقام ذهبت المعتزلة والفلاسةالى نفى الصفات والكرامية الى نفى قدمها والاشاعرةالى نفى غيريتها وعينيتها فان قيل هذا فى الظاهر رفع للنقيضين وفى الحقيقةجمع بينهما

تو ہر قدیم الٰہ نہیں ہے حتی کہ قدیموں کے وجود سے اِلاہوں کا وجود لازم آئے، لیکن مناسب یہ ہے کہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ بذاتہ قدیم ہے اپنی صفات کے ساتھ موصوف ہے اور قدماء کی بات کا اطلاق نہیں کیا جائے گا تا کہ وہم اس طرف نہ جائے کہ ان میں سے ہر ایک قائم بذاتہ ہے موصوف بہ صفات الوہیت ہے، اور اس مقام کے مشکل ہونے کی وجہ سے معتزلہ اور فلاسفہ صفات کی نفی کی طرف گئے اور کرامیہ صفات کے قدیم ہونے کی طرف، اور اشاعرہ صفات کے غیر ہونے اور عین ہونے کی نفی طرف گئے، تو اگر کہا جائے کہ یہ ظاہر میں دو نقیضوں کا رفع ہے اور حقیقت میں دونوں کو جمع کرنا ہے۔

ممکن ہیں تو ہر ممکن حادث ہے تو اللہ تعالیٰ محل حوادث ٹھہرے گا۔ جواب دیا کہ ہم نہیں مانتے کہ ہر ممکن مطلقا حادث ہوتا ہے بلکہ وہ ممکن حادث ہوتا جس کا صدور اضطرارا نہ ہوا اختیارًا ہو، اگر ممکن کا صدور قدیم سے اضطرارا ہو تو وہ صادر قدیم ہوتا ہے صفات کا صدور اللہ تعالیٰ سے تو اضطرارا ہوتا ہے۔ لہٰذا یہ قدیم ہیں اسی لئے اختلاف یہ ہے کہ احتیاجی کی علت کون ہے تو صحیح یہ ہے کہ احتیاجی کی علت حدوث نہیں امکان ہے کیوں کہ اگر حدوث ہو تو صفات نکل جائیں گی کیوں کہ صفات حادث نہیں قدیم ہیں اور اگر امکان علت ہو تو اب صفات خارج نہ ہوں گی۔

**قولہ فلیس کل قدیم الخ:** بعض کو وہم ہوا تھا کہ اگر صفات قدیم ہوں تو تعددِ اِلٰہ لازم آئے گا کیوں کہ قدیم صرف اِلٰہ ہے تو ازالہ کر دیا کہ ہر قدیم اِلٰہ نہیں ہے کہ وجود قدماء سے وجودِ اِلٰہ لازم آئے۔

**لکن ینبغی ان یقال الخ:** سے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے، اعتراض یہ ہے کہ جب صفات قدیم ہیں تو ان پر قدماء کا اطلاق بھی کرنا چاہئے تو جواب دیا کہ صفات پر مستقل طریقہ سے قدماء کا اطلاق نہیں کر سکتے، ہاں بالتبع کر سکتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ قدیم ہے مع صفاتہ کیوں کہ اگر مستقل طور پر ان پر قدیم کا اطلاق کیا جائے تو وہم ہوگا کہ جس طرح واجب تعالیٰ قدیم ہے اور قائم بنفسہ ہے تو شاید صفات بھی قائم بنفسھا ہوں گی۔

**ولصعوبة هذا المقام:** سے بتاتا ہے چونکہ صفات کا مسئلہ مشکل ہے اس لئے لوگوں نے مختلف رستے اختیار کر لئے چنانچہ معتزلہ اس طرف چلے گئے کہ صفات نہیں ہیں نفی صفات سے یہ مراد ہے کہ صفات زائد نہیں عین ہیں اور کرامیہ نے

**لان المفهوم من الشیء ان لم یکن هو المفهوم من الاخر فهو غیره والافعینه ولا یتصور بینهما واسطة ﴿قلنا قد فسروا الغیریة بکون الموجودین بحیث یقدر ویتصور وجود احدهما مع عدم الاخرای یمکن الانفکاك بینهما والعینیة باتحاد المفهوم بلا تفاوت اصلافلا یکونان نقیضین بل یتصور بینهماواسطة﴾ ا بان یکون الشیء بحیث لا یکون مفهومه مفهوم الاخری ولا یوجد بدونه**

---

اس لئے کہ شے کا مفہوم اگر وہی دوسری شے کا مفہوم نہ ہو تو وہ اس کی غیر ہوتی ہے ورنہ اس کا عین اور ان دونوں کے درمیان واسطہ کا تصور نہیں ہے۔ ﴿ہم کہیں گے غیریت کی تفسیر انہوں نے دو موجودوں کے اس طرح ہونے سے کی ہے کہ ان میں سے ایک کا وجود دوسرے کے عدم کے ساتھ مقدور و متصور ہو یعنی ان کے درمیان انفکاک ممکن ہو اور عین ہونا کسی طرح کے تفاوت کے بغیر مفہوم کے اتحاد کو چاہتا ہے تو وہ دونوں نقیضیں نہ ہوں گی، بلکہ ان کے درمیان واسطہ متصور ہوگا﴾ ا ہم نے کہا: باین طور کہ شے اس طرح ہو کہ اس کا مفہوم دوسری شے کا مفہوم نہ ہو اور وہ شے اس کے بغیر پائی بھی نہ جائے۔

---

کہا کہ صفات قدیم نہیں ہیں اور ان کے نزدیک اللہ تعالی کے محل حوادث ہونے میں کوئی حرج نہیں اور اشاعرہ نے یہ کہا کہ وہ صفات ذات باری کا نہ عین ہے اور نہ غیر تو اب تعدد قدماء لازم نہ آئے گا۔

قولہ فان قیل هذا فی الظاهر الخ: اشاعرہ کا مذہب تھا کہ صفات نہ تو ذات باری کا عین ہیں اور نہ ہی غیر۔ اس پر اعتراض ہوا کہ صفات کا نہ عین ہونا اور نہ غیر ہونا یہ ظاہر میں ارتفاع نقیض ہے اور حقیقۃ میں اجتماع نقیض ہے ارتفاع نقیض تو واضح ہے کہ نہ عین ہے اور نہ غیر ہے تو دونوں کا رفع ہو گیا اور اجتماع نقیضین اس طرح ہے کہ قانون ہے کہ ایک نقیض کا رفع ہو تو دوسری نقیض کا خود بخود ثبوت ہو جاتا ہے اسی طرح دوسری نقیض کا رفع ہو تو پہلی کا ثبوت خود ہو جاتا ہے اور اگر دونوں کا رفع ہو جائے تو دونوں کا ثبوت ہوگا تو جب صفات عین نہیں ہیں تو غیر ثابت ہو جائیں گی۔ (اب ہم نے یہ بات ذہن نشین کر رکھی ہے کہ غیریت ثابت ہو چکی ہے) جب غیر نہیں ہیں تو عین ثابت ہو جائیں گی تو پہلے غیریۃ ثابت ہو گئی تھی اور اب عینیۃ ثابت ہو گئی تو عین بھی ہیں اور غیر بھی۔ اور یہی اجتماع نقیضین ہے اور اگر دونوں کی اکٹھی نفی کر دو تو دونوں ثابت ہو جائیں گی عینیۃ بھی اور غیریۃ بھی اب بھی اجتماع نقیضین ہے۔

لان المفهوم من الشیء الخ: سے دلیل دیتا ہے کہ عین اور غیر آپس میں نقیض ہیں (تو پھر اجتماع اور ارتفاع لازم آ جائے گا) دلیل یہ ہے کہ ایک بات کسی چیز سے مفہوم ہو رہی ہو تو اب دیکھیں گے کہ یہی بات دوسری چیز سے بھی مفہوم ہو رہی ہے یا نہیں اگر ہو رہی ہو تو دونوں چیزیں عین ہوں گی اور اگر وہ بات دوسری شے سے مفہوم نہیں ہو رہی تو یہ

﴿﴾ میں جو عبارت ہے ملتانی نسخہ میں ہے اس لئے باقی رکھی گئی ہے، شارح اسکی شرح لکھ رہے ہیں۔ آئندہ صفحہ پر دیکھیں

**کالجزء مع الکل والصفة مع الذات وبعض الصفات مع البعض فان ذات الله تعالی وصفاته ازلیة والعدم علی الازلی محال والواحد من العشرة یستحیل بقاؤه بدونها وبقاؤها بدونه اذ هو منها فعدمها عدمه ووجودها وجوده**

---

جیسے کل جزء کے ساتھ اور صفت ذات کے ساتھ اور بعض صفات بعض کے ساتھ کہ بیشک اللہ تعالی کی ذات اور اس کی صفات ازلیہ ہیں اور عدم ازلی پر محال ہے، اور دس سے ایک کی بقاء دس کے بغیر محال ہے اور دس کی ایک کے بغیر اس لئے کہ وہ اس سے ہے اور دس کا عدم ایک کا عدم ہے اور دس کا وجود ایک کا وجود ہے۔

---

غیریت ہے یعنی وہ دونوں غیر ہوں گی عین نہ ہوں گی تو عین و غیر نقیض ہو گئیں کیوں کہ نقیض نفی اور اثبات میں دائر ہوتی ہے اور یہاں بھی اسی طرح (کہ یہ بات دوسری سے مفہوم ہے یا نہیں ہے) تو عین و غیر جب نقیض ہوگئی تو دو نقیضوں میں واسطہ نہیں ہوتا اور تم واسطہ کے قائل ہو کہ نہ عین ہیں اور نہ غیر تو اصل میں تین خرابیاں لازم آئیں ① ارتفاع نقیضین ② اجتماع نقیضین اور ③ واسطہ بین النقیضین۔

قولہ قلنا قد فسروا الغیریة الخ: سے شارح جواب دیتا ہے کہ تم نے عین و غیر کو نقیض بنایا ہے یہ نقیض نہیں ہیں اور عین غیر کی وہ تعریف نہیں ہے جو تم نے کی ہے بلکہ غیریہ ہے کہ دو چیزیں موجود ہوں (معلوم ہوا کہ غیریۃ موجود کی صفۃ ہے) تو ایک کا وجود دوسری کے علم کے ساتھ متصور ہو سکے یعنی دونوں موجود ہوں انفکاک ممکن ہو، اور عینیۃ یہ ہے کہ دو چیزیں متحد فی المفہوم ہوں۔ تو عین و غیر نقیض کب ہوئیں کیوں کہ نقیض تو نفی اثبات کے درمیان دائر ہوتی ہے اور یہاں دونوں میں اثبات ہے کہ یمکن الانفکاک واتحاد المفہوم تو جب دونوں نقیض نہ ہوئیں تو واسطہ ہو سکتا ہے اس کی ہم مثال یہ دیتے ہیں: مثلاً ضاحک و کاتب ہیں تو ان کا مفہوم علیحدہ علیحدہ ہے لہٰذا عین تو نہ ہوئے اور غیر بھی نہیں ہیں کیوں کہ غیریہ ہے کہ ان میں انفکاک جائز ہو اور ضاحک و کاتب میں انفکاک ممتنع ہے جو کاتب ہوگا وہ ضاحک ہوگا جو ضاحک ہوگا وہ کاتب ہوگا تو دیکھو کاتب و ضاحک نہ عین ہیں اور نہ غیر ہیں تو اسی طرح اللہ تعالی کی صفات بھی نہ عین ہیں اور نہ غیر ہیں۔

قولہ کالجزء مع الکل والصفة مع الذات الخ: سے شارح مثالیں دیتا ہے کہ بعض چیزیں ایسی ہیں کہ نہ تو آپس میں عین ہیں اور نہ غیر۔

پہلی مثال جزء و کل کی دی کہ جزء و کل کا مفہوم الگ الگ ہے لہٰذا یہ عین تو نہیں ہیں اور غیر بھی نہیں ہیں کیوں کہ یہ نہیں ہو سکتا کہ کل کا وجود جزء کے عدم کے ساتھ متصور ہو سکے کیوں کہ کل بنتا ہی جزء کے ملانے سے ہے تو یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ جز ہو عدم اور کل کے وجود کا تصور آ جائے اور دوسری مثال صفۃ مع الذات کی دی تو اللہ تعالی کی صفۃ اور اس کی ذات متحد فی المفہوم نہیں ہیں لہٰذا عین تو نہ ہوئے اور غیر بھی نہیں ہیں کیوں کہ یہ نہیں ہو سکتا کہ صفت کے وجود کا تصور آ جائے ذات

**بخلاف الصفات المحدثة فان قيام الذات بدون تلك الصفة المعينة متصور فتكون غير الذات كذا ذكره المشائخ وفيه نظرلانهم ان ارادوابه صحة الانفكاك من الجانبين انتقض بالعالم مع الصانع والعرض مع المحل اذلا يتصور وجود العالم مع عدم الصانع لا ستحالة عدمه ولا وجود العرض كالسواد مثلا بدون المحل وهو ظاهر مع القطع بالمغايرة اتفاقاوان اكتفوا بجانب واحد لزمت المغايرة بين الجزء والكل و كذا بين الذات والصفةللقطع بجواز الجزء بدون الكل والذات بدون الصفة**

بخلاف ان صفات کے جو حادث ہیں، کہ ذات کا قیام اس صفت معینہ کے بغیر متصور ہے، تو وہ ذات کا غیر ہوئی، اسی طرح مشائخ نے ذکر کیا ہے۔ اور اس میں اعتراض ہے۔ کیوں کہ اگر وہ اس سے دونوں طرف سے انفکاک کا درست ہونا مراد لیں تو عالم صانع کے ساتھ (غیریت کی تعریف) ٹوٹ جائے گی اور عرض کی محل کے ساتھ بات کریں تو بھی تعریف میں نقض واقع ہوگا۔ اس لئے عالم صانع کے معدوم ہونے کے ساتھ متصور نہیں ہے، اس کے عدم کے محال ہونے کی وجہ سے، اور نہ ہے عرض کا وجود محل کے بغیر متصور ہے مثلا جیسے سیاہی ہے اور یہ ظاہر ہے اتفاقی مغائرت سے قطع نظر، اور اگر وہ ایک ہی جانب کے ساتھ اکتفاء کریں تو جزء اور کل میں مغائرت لازم آئے گی، اسی طرح ذات اور صفت میں مغائرت لازم آئے گی۔ جزء کے کل کے بغیر اور ذات کے صفت کے بغیر جائز ہونے کی قطعیت کی وجہ سے

کے عدم کے ساتھ جب ذات مقدم ہوگئی توصفۃ کہاں رہے گی۔

بعض الصفات مع البعض: سے دوسری مثال دی۔ کہ ہر صفۃ کا دوسری سے مفہوم علیحدہ علیحدہ ہے تو صفات آپس میں عین نہ ہوئیں اور غیر بھی نہیں ہیں کہ بعض صفات کے وجود کا تصور دوسری کے عدم کے ساتھ آئے کیوں کہ سب صفات موجود ہیں معدوم کوئی بھی نہیں ہیں۔

فان ذات الله تعالى و صفاته الخ: سے اب ان تینوں پر دلیل دیتا ہے کہ ان میں غیریۃ نہیں ہے تو پہلے ذات و صفات کی عدم غیریۃ پر دلیل دیتا ہے کہ اللہ تعالی کی ذات بھی ازلی ہے اور صفات بھی ازلی ہیں تو یہ نہیں ہوسکتا کہ ذات کے وجود کا تصور صفات کے عدم کے ساتھ آئے۔ کیوں کہ صفات ازلی ہیں اور ازلی پر عدم محال ہے۔ اور اسی طرح صفات کا انفکاک ذات سے نہیں ہوسکتا کیوں کہ ذات بھی ازلی۔ اور یہی دلیل بعض الصفات مع البعض پر بھی جاری ہوگی کہ صفات تو سب ازلی ہیں۔ یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ بعض کے وجود کا تصور دوسری بعض کے عدم کے ساتھ آئے کیوں کہ ازلی پر عدم محال ہے۔ اب جزء وکل کی نفی غیریۃ پر دلیل دیتا ہے: مثلا عشرہ کل ہے اور اس کی جزء واحد من العشر ہ ہے (نہ کہ واحد فقط) تو یہ

نہیں ہوسکتا کہ واحد من العشر ۃ کے وجود کا تصور عشرہ کے عدم کے ساتھ ہو کیوں کہ جب عشرہ نہیں ہے تو واحد من العشر ہ کا کیا مطلب اور یہ بھی نہیں ہوسکتا کہ عشرۃ کے وجود کا تصور واحد من العشر ۃ کے عدم کے ساتھ ہو کیوں کہ جب واحد نہ ہوگا تو عشرہ کیسے بنے گا۔

قوله بخلاف الصفات المحدثة الخ: پہلے اللہ تعالی کی صفات کا زکر کیا کہ ان میں تغایر نہیں ہے اور نہ ان کا ذات سے تغایر ہے۔ اب کہتا ہے کہ ایک صفات محدثہ ہیں تو وہ ذات کی غیر ہیں مثلا زید کی ذات اور اس کی صفت قیام تو ان میں انفکاک جائز ہے کہ ذات زید ہو اور صفت قیام نہ پائی جائے بلکہ زید قاعد ہو یعنی صفت معینہ کا انفکاک جائز ورنہ مطلق صفت کا انفکاک تو محال ہے۔

قوله و فيه نظر لانهم الخ: سے جواب پر اعتراض کرتا ہے کہ تم نے غیریۃ کی تعریف کی کہ دو موجودوں میں انفکاک ممکن ہو تو ہم پوچھتے ہیں کہ انفکاک سے کیا مراد ہے دونوں جانبوں سے انفکاک ممکن ہو یا ایک جانب سے انفکاک ہو، اگر کہو کہ غیریۃ کیلئے دونوں جانبوں سے انفکاک ضروری ہے تو اب غیریۃ کی تعریف جامع نہ رہے گی (جو غیر ہیں تعریف سے نکل جائیں گے) یہ تعریف عالم مع الصانع سے ٹوٹ جائے گی کیوں کہ صانع بغیر عالم کے تو پایا جاسکتا ہے لیکن عالم بغیر صانع کے کیسے پایا جاسکتا ہے تو عالم صانع سے منفک نہیں ہوسکتا تو انفکاک دونوں طرف سے نہیں ہے تو چاہئے کہ ان میں غیریۃ نہ ہو حالانکہ تم بھی ان کو غیر مانتے ہو۔ اس طرح تمہاری تعریف عرض مع المحل سے ٹوٹ جائے گی کیوں کہ یہ تو ہوسکتا ہے کہ محل بغیر عرض کے پایا جائے (یعنی عرض معینہ) لیکن یہ نہیں ہوسکتا کہ عرض بغیر محل کے پایا جائے تو انفکاک دونوں جانبوں سے نہ ہوا تو یہ غیر نہ ہوئے حالانکہ غیر ہیں اس کو غیریۃ کے لئے ایک جانب ہے انفکاک کافی ہے چاہئے دوسری جانب سے انفکاک ہو یا نہ تو اب تعریف مانع نہ رہی یعنی جزء وکل پر غیریۃ کی تعریف سچی آئے گی حالانکہ پہلے گزر چکا کہ کل وجزء میں غیریۃ نہیں ہے لیکن تعریف غیریۃ کی صادق آتی ہے کیوں کہ واحد بغیر عشرہ کے پائی جاتی ہے تو اگر کل بغیر جزء کے نہیں پایا جاتا تو ایک جانب سے انفکاک ہے اسی طرف ذات وصفات کے بارے پہلے کہہ آیا ہے کہ ان میں بھی غیریۃ نہیں ہے لیکن اب ان پر غیریۃ کی تعریف سچی آتی ہے کیوں کہ ہوسکتا کہ ذات بغیر صفۃ کے پائی جائے۔

وما ذكر من استحالة الخ: سے ایک سوال کا جواب دیا۔ سوال یہ کہ تم نے ابھی کہا ہے کہ جزء بغیر کل کے پائی جاسکتی ہے حالانکہ واحد من العشر ۃ جو عشرہ کی جزء ہے عشرہ سے علیحدہ نہیں پائی جاتی تو جواب دیا کہ واحد من العشر ۃ کو عشرہ کی جزء کہنا ظاہر الفساد ہے واحد من العشر ۃ عشرہ کی جزو نہیں ہے بلکہ صرف واحد عشرہ کی جزو ہے اور واحد عشرہ سے جدا پایا جاتا ہے۔ وفیہ نظر سے قلنا کا رد ہوگیا اور قیل والافساد اپنی جگہ پر برقرار رہا۔

قوله لا يقال المراد امكان الخ: سے اس نے فیہ نظر کا جواب دیا تھا تو شارح اس کو رد کرے گا تو جواب یہ دیا کہ ہم یہ شق اختیار کرتے ہیں کہ انفکاک دونوں جانبوں سے ممکن ہے۔ یعنی ہر ایک کا وجود دوسرے کے عدم کے ساتھ ممکن

**و ماذکرمن استحالة بقاء الواحد بدون العشرة ظاهر الفساد ولایقال المراد امکان تصور وجود کل منهما مع عدم الآخر و لو بالفرض وانکان محالا و العالم قد یتصورموجودا ثم یطلب بالبرهان ثبوت الصانع بخلاف الجزء مع الکل فانه کما یمتنع وجود العشرة بدون الواحد یمتنع وجود الواحد من العشرة بدون العشرة اذ لووجد لماکان واحدامن العشرة والحاصل ان وصف الاضافة معتبروامتناع الانفکاک ح ظاهر**

---

اوروہ جوایک کادس کے بغیر محال ہوناذکرکیا گیا ہے اس کا فساد ظاہر ہے، اور نہ کہا جائے کہ مراد ان میں سے ہر ایک کے وجود کے تصور کا امکان ہے جب کہ دوسرا معدوم ہو۔ اور اگر بالفرض وہ محال ہو اور عالم کبھی موجود متصور ہوتا ہے پھر صانع کے ثبوت کو برہان سے طلب کیا جاتا ہے، بخلاف جزء کے کل کے ساتھ، کہ بلاشک جیسے دس کا وجود ایک کے بغیر نہیں ایسے ہی ایک کا وجود دس کے بغیر ممتنع ہے جبکہ اس ایک کو دس سے مانا جائے۔ اس لئے کہ اگر وہ ایک پایا گیا تو وہ ایک دس سے نہیں ہوگا اور حاصل یہ ہے کہ اضافت کا وصف معتبر ہے اور انفکاک کا ممتنع ہونا اس وقت ظاہر ہے۔

---

ہو اگر چہ دوسرے کا عدم واقع میں محال کیوں نہ ہو واقع سے قطع نظر اس کا عدم ممکن ہو تو اب عالم مع الصانع کے ساتھ اعتراض نہ ہوگا لیکن صانع عالم سے علیحدہ پایا جاتا ہے اور عالم بھی صانع سے علیحدہ پایا جا سکتا ہے یعنی عالم کے وجود کا تصور صانع کے عدم کے ساتھ (یعنی صانع کے تصور کے عدم کے ساتھ) ممکن ہے وہ اس طرح کہ یہ قانون ہے کہ دلیل پہلے ہوتی ہے اور مدلول اس وقت ثابت نہیں ہوتا مدلول تب ثابت ہوگا جبکہ دلیل پائی جائے گی تو ہم کہتے ہیں کہ عالم کے وجود کا تو ہمیں علم ہے اب صانع کے وجود پر ہم نے دلیل دینی ہے جب دلیل دے دی تو صانع معلوم ہو گیا تو دلیل سے پہلے صانع کا علم تھا (یعنی دلیل سے پہلے ثبوت معلوم تھا اگر چہ واقع میں صانع کا عدم محال ہے) تو عالم کے وجود کا تصور صانع کے عدم کے ساتھ پایا گیا، دلیل بھی دے دی کہ اگر صانع کا علم نہ ہوتا اور ہمیں معلوم ہوتا تو پھر وجود صانع پر برہان کا مطلب ہی کوئی نہیں ہے تو انفکاک دونوں جانبوں سے پایا گیا۔

بخلاف الجزء مع الکل الخ: یعنی بخلاف جزء اور کل کے یہ آپس میں غیر نہیں ہیں اور ان میں کسی جانب سے بھی انفکاک نہیں ہے کیوں کہ کل مثلاً عشرہ کے وجود کا تصور جزء یعنی واحد من العشر ہ کے علم کے ساتھ ممکن نہیں اور اسی طرح واحد من العشر ۃ کے وجود کا تصور عشرہ کے علم کے ساتھ نہیں ہو سکتا ہے اب اس پر دلیل بھی دی کہ اگر واحد من العشر ۃ، عشرۃ کے علم کے ساتھ متصور ہو تو پھر واحد من العشر ۃ کہاں سے آ گیا۔

قولہ وعلی ھذا ینبغی ان یحمل کلام صاحب الخ: سے بتاتا ہے کہ صاحب بدایہ کی کلام کی بھی یہی توجیہ

ہو سکتی ہے کہ اس نے جو کہا ہے (یعنی اس کلام سے یہ بات پتہ چلتی ہے) کہ بعض وجوہ میں اشتراک ہو تو مماثلت ہو گئی۔ مطلب یہ ہے کہ دو چیزیں ایک وصف میں مشترک ہیں تو ضروری ہے کہ وہ اس وصف میں جمیع وجوہ سے برابر ہوں جیسے کیل والی مثال دی گئی ہے۔

والا فاشتراك الشیئین الخ: سے بتاتا ہے کہ یہ توجیہ جو ہم نے ذکر کی ہے یہ ضروری بھی ہے کیوں کہ اگر مماثلت کیلئے یہ ضروری ہو کہ دو چیزیں جمیع اوصاف میں جمیع وجوہ سے مساوی ہوں تو اب مماثلت ہی نہیں ہے بلکہ یہ تو عینیۃ ہے اور مماثلت تو تعدد کی فرع ہے۔ تو اب مماثلۃ کی دوسری تعریف یہی ہوئی کہ دو چیزیں ایک وصف میں مشترک ہوں اور اس وصف میں من کل الوجوہ مساوی ہوں (مثلاً اللہ تعالی اور مخلوق وصف علم میں مشترک ہیں لیکن اس وصف میں من کل الوجوہ مساوی نہیں ہیں اللہ تعالی کا علم قدیم اور ہمارا اس طرح نہیں ہے بلکہ حادث ہے وغیرہ وغیرہ۔

قال ولا یخرج عن علمه وقدرته الخ: ماتن نے کہا تھا کہ اللہ تعالی کے علم وقدرت سے کوئی چیز باہر نہیں ہے۔ شارح اس پر دو عقلی دلیلیں اور ایک نقلی دلیل دیتا ہے۔ پہلی عقلی دلیل یہ ہے کہ اگر اللہ تعالی کو بعض چیزوں کا علم نہ ہو تو جہل بالبعض لازم آئے گا اور اگر بعض پر قدرت نہ ہو تو عجز عن البعض لازم آئے گا اور جہل اور عجز نقص ہیں اور اللہ تعالی میں نقص محال عقلی ہے۔ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر بعض سے جہل وعجز ہو تو مخصص کی طرف احتیاج ہوگی جو بتائے گا کہ فلاں فلاں کا علم ہے (اور فلاں کا علم نہیں ہے) اور احتیاج بھی اللہ تعالی میں محال ہے۔

تیسری دلیل نقلی دی کہ اللہ تعالی کا علم وقدرت عام وشامل ہے: فھو بکل شیء علیم، وعلی کل شیء قدیر

قولہ لا یزعم الفلاسفة الخ: سے اب بتاتا ہے کہ اس مسئلہ سے کس کا رد ہوا۔ تو کہتا ہے کہ ایک تو فلاسفہ کا رد ہوا جو کہتے ہیں کہ اللہ تعالی کو کلیات کا علم تو ہے لیکن جزئیات کا علم نہیں ہے۔ لا یخرج عن علمه سے ان کا رد ہوا۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ جزئیات کا علم حواس سے آتا ہے اور اللہ تعالی کے حواس نہیں ہیں۔ ولا یخرج عن قدرته سے فلاسفہ کے ایک اور عقیدہ کا رد ہو گیا وہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالی واحد سے زیادہ پر قادر نہیں ہے اور ان کا یہ قاعدہ ہے: الواحد لا یصدر عنه الا الواحد۔ متن میں مذکورہ مسئلہ سے دہریہ کا رد ہو گیا وہ کہتے ہیں کہ اللہ کو اپنی ذات کا علم نہیں ہے اور نظام معتزلی کا بھی وہ کہتا ہے کہ اللہ تعالی جہل اور قبیح کے خلق پر قادر نہیں ہے۔ اور بلخی کا بھی وہ کہتا ہے کہ اللہ تعالی مقدور عبد کے مثل پر قادر نہیں ہے اور عام معتزلہ کا بھی رد ہو گیا جو کہتے ہیں کہ اللہ تعالی عبد کے نفس مقدور پر قادر نہیں ہے یعنی خود مقدور کے خلق پر اللہ تعالی قادر نہیں ہے۔

والحاصل ان وصف الاضافة الخ: سے بخلاف الجزء مع الکل کا حاصل ذکر کرتا ہے کہ جزء کل میں وصفِ اضافت معتبر ہے یعنی عشرہ کے جزء فقط واحد نہیں ہوگی بلکہ واحد کی اضافۃ کرنی ہوگی واحد من العشر ۃ، عشرۃ کی جزء ہے اگر اضافت کا اعتبار نہ ہو تو پھر واحد، عشرہ سے منفک ہو جاتا ہے لہٰذا وصف اضافت معتبر ہوگا اب واحد من العشر ۃ کا عشرہ سے انفکاک ممتنع ہوگا

**لانا نقول قد صرحوا بعدم المغائرة بين الصفات بناء على انها لايتصور عدمها لكونها ازلية مع القطع بانه يتصور وجود البعض كالعلم مثلا ثم يطلب اثبات البعض الآخر فعلم انهم لم يريدوا هذا المعنى مع انه لا يستقيم فى العرض مع المحل ولو اعتبر وصف الاضافة لزم عدم المغايرة بين كل متضايفين كالاب والابن والاخوين وكالعلة والمعلول بل بين الغيرين لان الغيرية من الاسماء الاضافية ولا قائل بذلك**

---

کیوں کہ ہم کہتے ہیں: انہوں نے اس کی تصریح کی ہے کہ صفات میں مغایرت نہیں ہے اس وجہ سے کہ ان صفات کا معدوم ہونا متصور نہیں ہے کیوں کہ صفات ازلیہ ہیں اس بات کے قطعی ہونے کے ساتھ کہ بعض کا وجود متصور ہے جیسے علم مثلاً، پھر بعض دوسرے کے ثابت کرنے کو طلب کیا جائے گا تو معلوم ہوگا کہ ان کی مراد یہ معنی نہیں ہے، ساتھ اس کے کہ یہ بات عرض میں محل کے ساتھ درست نہیں ہے، اور اگر وصف اضافت معتبر مانا جائے تو ہر دو متضایف چیزوں میں مغایرت لازم آئے گی، جیسے اب، ابن اور اخوین اور جیسے علت و معلول بلکہ دو غیروں میں کیوں کہ غیریت اسماء اضافیہ میں سے ہے اور اس کا قائل کوئی نہیں ہے۔

---

قوله لانا نقول قد صرحوا الخ: سے لایقال کو رد کرتا ہے ایک رد یہ کرے گا کہ ہم نے کہا کہ ہر ایک کے وجود کا تصور دوسرے کے علم کے تصور کے ساتھ ممکن ہوا، اور دوسرا رد اس کا کرے گا کہ وصف اضافت معتبر ہے پہلے پہلے کے لحاظ سے کرتا ہے کہ اگر غیریۃ کا یہ معنی کیا جائے کہ ہر ایک کا وجود دوسرے کے عدم کے تصور کے ساتھ ممکن ہو تو اب تعریف جامع نہ رہے گی کیوں کہ مثلاً اللہ تعالیٰ کی صفت علم بھی ہے اور کلام بھی تو صفۃ علم کے ثبوت موجود کا علم نہیں ہے لیکن کلام پر۔ اس پر بھی اس نے دلیل دینی ہے اور وہ ثابت نہیں ہوئی ہے تو لازم آئے گا کہ علم کے ساتھ وجود کا تصور کلام کے علم کے ساتھ متصور ہو جائے تو اب اس میں مغایرت لازم آجائے گی حالانکہ تصریح موجود ہے کہ صفات آپس میں غیر نہیں ہیں۔

قوله مع انه لا يستقيم الخ: سے اس تعریف کا دوسرا رد کرتا ہے کہ اب تعریف مانع نہ رہے گی لازم آیا کہ عرض مع المحل غیر ہوں کیوں کہ عرض جو جزئی ہے اور محل کے ساتھ قائم ہے اس کے بارے نہیں کہہ سکتے کہ عرض کے وجود کا تصور محل کے علم کے ساتھ تو عرض اور محل غیر نہ ہوئے حالانکہ یہ غیر ہیں۔

قوله ولو اعتبر وصف الاضافة الخ: سے وصف اضافت کو لے کر اعتراض کرتا ہے کہ اگر وصف اضافت معتبر ہے تو لازم آئے گا کہ متضایفین مغائرۃ نہ ہوں جیسے اَبْ اور ابن یہ آپس میں متضایف ہیں کہ ہر ایک کا تعقل و تحقق دوسرے کے تعقل و تحقق پر موقوف ہے تو یہ نہیں ہو سکتا کہ ان میں سے کسی کا وجود دوسرے کے عدم کے ساتھ متصور ہو سکے مثال کے طور پر متضایفین میں نسبت ہو دونوعوں کی کیوں کہ اب اور نوع ہے اور ابن اور نوع ہے اور مثال دیتا ہے کہ متضایفین میں

**فان قيل لم لايجوز ان يكون مراد هم انها لا هو بحسب المفهوم ولاغيره بحسب الوجود كما هو حكم سائر المحمولات بالنسبة الى موضوعاتها فانه يشترط الاتحاد بينهما بحسب الوجود ليصح الحمل والتغاير بحسب المفهوم ليفيد كما فى قولنا الانسان كاتب بخلاف قولنا الانسان حجر فانه لا يصح وقولنا الانسان انسان فانه لا يفيد**

---

پھر اگر کہا جائے: کیوں جائز نہیں ہے کہ ان کی مراد یہ ہو کہ صفات اللہ تعالیٰ کا عین نہیں ہیں مفہوم کے اعتبار سے اور نہ غیر ہیں وجود کے اعتبار سے۔ جیسا کہ باقی محمولات کا حکم ان کے موضوعات کی نسبت سے ہے، کہ بیشک ان کے درمیان اتحاد بحسب الوجود شرط ہے تا کہ حمل اور تغایر بہ حسب مفہوم درست ہو جائے، تا کہ وہ فائدہ دے جیسے ہمارے قول: الانسان کاتب میں بخلاف ہمارے قول: الانسان حجر، کہ بلاشک یہ صحیح نہیں ہے اور ہمارا قول: الانسان انسان، یہ فائدہ نہیں دیتا ہے

---

ایک نوع ہو جیسے اخوین کہ یہ بھائی ہے اُس کا اور دوسرا بھائی ہے اِس کا تو ان میں اضافت ہے کہ ہر ایک بھائی ہے دوسرے کا تو یہ نہیں ہو سکتا کہ ایک کے وجود کا تصور ہو دوسرے کے عدم کے ساتھ اور اس طرح علت و معلول میں بھی مغائریت نہ ہوگی تو علت کا وجود معلول کے عدم یا معلول کا وجود علت کے عدم کے ساتھ متصور نہیں ہو سکتا بلکہ غیرین میں بھی تغائر نہ ہوگا کیوں کہ دو غیر ہوں تو ان میں بھی اضافۃ معتبر ہوتی ہے کہ یہ غیر ہے اُس کا اور وہ غیر ہے اِس کا تو یہاں بھی نہیں کہہ سکتے کہ ایک غیر کا وجود دوسرے غیر کے عدم کے ساتھ متصور ہو سکے حالانکہ کسی نے بھی متضایفین کی نفی غیریۃ یا غیرین یا علت و معلول کی نفی میں غیریۃ کا قول کسی نے نہیں کیا تو معلوم ہوا کہ وصف الاضافۃ معتبر نہیں ہے تو جب وصف اضافۃ معتبر نہ ہوا تو واحد من العشرۃ، عشرہ کی جز نہ ہوگی بلکہ صرف واحد عشرہ کی جز ہوگی اور واحد تو عشرہ سے جدا پایا جا سکتا ہے تو پھر لایقال والا جواب جزء وکل میں نہ چلا کیوں کہ جزء وکل کو وہ لاغیر کہتے ہیں حالانکہ غیریۃ کی تعریف سچی آتی ہے کہ واحد کا وجود کل کے عدم کے ساتھ متصور ہو جائے جزء پائی جائے اور کل نہ پایا جائے۔

قوله فان قيل لم لا يجوز الخ: یہاں تک فان قیل کے جواب میں جتنے قول تھے سب کا رد ہو گیا اور فان قیل اپنی جگہ پر رد بتا رہا ہے۔ مشائخ کی طرف سے بعض لوگوں نے اور توجیہ کی تھی کہ وہ مشائخ (اشارہ) جو صفات کو لاعینہ کہتے ہیں تو اس سے ان کی مراد یہ ہے کہ باعتبار مفہوم کے عین نہیں ہیں اور لاغیر کا مطلب یہ ہے کہ باعتبار وجود کے غیر نہیں ہیں یعنی ان کا وجود ایک ہے۔

كما هو حكم سائر المحمولات: سے اس بات پر دلیل بھی دے دی کہ یہ توجیہ کیوں کی ہے، اس لئے کہ یہ صفات اللہ تعالیٰ کی محمول ہوتی ہیں اور سب محمولات کا یہی حکم ہے کہ وہ موضوع کے ساتھ متحد فی المفہوم نہ ہو اور ان کا وجود غیر نہ ہو کیوں کہ محل کے لئے یہ شرط ہے کہ موضوع و محمول میں اتحاد بحسب الوجود ہو اور تغایر بحسب المفہوم ہو تا کہ حمل صحیح ہو

قلنا لان هذا انما يصح فى مثل العالم والقادر بالنسبة الى الذات لا فى مثل العلم والقدرة مع ان الكلام فيه ولا فى الاجزاء الغير المحمولة كالواحد من العشرة واليد من زيد وذكر فى التبصرة ان كون الواحد من العشرة و اليدمن زيد غيره ممالم يقل به احد من المتكلمين سوى جعفربن حارث وقد خالف فى ذلك جميع المعتزلة وعد ذلك من جهالاته وهذا لان العشرة اسم لجميع الافراد متناول لكل فرد مع اغياره فلو كان الواحد غيرها لصارغيرنفسه لانه من العشرة وان تكون العشرة بدونه وكذا ولو كان يد زيد غيره لكان اليد غير نفسها هذا كلامه

---

ہم نے کہا: یہ اس لئے کہ ذات کی نسبت سے یہ عالم اور قادر کی مثل میں تو درست ہے، قدرت اور علم کی مثل میں نہیں باوجودیکہ کلام اس میں ہے اور نہ ہی ان اجزاء میں ہے جو محمول نہیں ہوتے، جیسے: ایک دس سے اور زید کا ہاتھ۔ اور تبصرہ میں مذکور ہے کہ دس سے ایک ہونا اور زید کا ہاتھ ہونا اس کا غیر ہے یہ اس سے ہے جس کا متکلمین میں سے کوئی بھی قائل نہیں ہے، سوائے جعفر بن حارث کے اور اس میں تمام معتزلہ نے مخالفت کی اور اسے اس کی جہالتوں سے شمار کیا گیا اور یہ اس لئے ہے کہ افراد کے مجموعہ کا نام دس ہے، ہر ہر فرد کو شامل ہے اس کے غیروں کے ساتھ، تو اگر واحد ان دسوں کا غیر ہو تو وہ اپنے آپ کا غیر ہو جائے گا، کیوں کہ وہ دس سے ہے اور دس کا اس کے بغیر ہونا ہوگا اور اسی طرح اگر زید کا ہاتھ اس کا غیر ہوگا تو اس کی ذات کا غیر ہو جائے گا، یہ ہے اس کی کلام۔

---

اور حمل کا فائدہ بھی ہو اس کی مثال دی جیسے الانسان کاتب تو انسان وکاتب کا مفہوم ایک نہیں ہے اور ان کا وجود کے لحاظ سے اتحاد ہے کہ جو انسان ہے وہی کاتب ہے، انسان وکاتب لاعین ولاغیر ہوئے تو اسی طرح اللہ تعالی کی صفات بھی ہیں کہ" بھی اللہ تعالی پر محمول ہوتی ہیں تو تغایر بحسب المفہوم ہوتا ہے (لھذ الاعین ہیں) اور اتحاد بحسب الوجود ہوتا ہے (لھذ الاغیر ہیں) اب اس کی مثال دیتا ہے کہ جہاں حمل کی یہ شرطیں نہیں پائی جاتیں جیسے الانسان حجر کہنا صحیح نہیں ہے کیوں کہ اتحاد بحسب الوجود نہیں ہے اور اسی طرح الانسان انسان کہ یہاں اتحاد بحسب الوجود تو ہے لیکن تغایر بحسب المفہوم نہیں ہے لہٰذا اس حمل کا فائدہ نہیں جب مخاطب کو پتہ تھا کہ انسان انسان ہے تو پھر الانسان انسان کہنے کی ضرورت نہیں ہے۔

قلنا لان هذا انما يصح الخ: سے فان قیل کا جواب دیتا ہے کہ یہ توجیہ صحیح نہیں ہے کیوں کہ یہ توجیہ ان صفات میں چل سکتی ہے جن کا اللہ تعالی پر حمل ہوتا ہے (یعنی مشتق صفات مثلاً اللہ عالم، قادر وغیرہ) تو وہ صفات لاعین ولاغیر ہوں گی لیکن علم وقدرت میں یہ توجیہ نہیں چل سکتی کیوں کہ ان کا حمل نہیں ہوتا (اور تمہاری توجیہ کا مدار حمل پر تھا) حالانکہ کلام

ولايخفى ما فيه وهي اى صفاته الازلية العلم وهي صفة ازلية تنكشف المعلومات عند تعلقها بها و القدرة وهي صفة ازلية توثر فى المقدورات عند تعلقها بها والحيوة وهي صفة ازلية توجب صحة العلم والقوة وهي بمعنى القدرة والسمع وهي صفة تتعلق بالمسموعات و البصر صفة تتعلق بالمبصرات فتدرك بها ادراكا تاما لا على سبيل التخيل والتوهم

---

اور جو کچھ اس میں ہے وہ پوشیدہ نہیں ہے۔ "اور وہ" یعنی اس کی صفاتِ ازلیہ "علم" اور یہ صفت ازلی ہے، معلومات کا اس سے تعلق ہونے کے ساتھ معلومات منکشف ہو جاتی ہیں۔ "اور قدرت" یہ صفت ازلی ہے مقدورات میں اسے ترجیح ہوتی ہے جب مقدورات کا تعلق اس کے ساتھ ہوتا ہے۔ "اور حیات" یہ صفت ازلی ہے جو علم کے درست ہونے کو واجب کرتی ہے۔ "اور قوت" یہ صفت قدرت کے معنی میں ہی ہے۔ "اور سننا" یہ صفت سنی جانے والی چیزوں سے متعلق ہوتی ہے۔ "اور دیکھنا" یہ صفت دکھائی دینے والی چیزوں سے متعلق ہے اور ان (مبصرات) کا ادراک اس قوتِ بصر کے ساتھ پورے طور پر کیا جاتا ہے، اور یہ ادراک خیال ووہم کے طور پر نہیں ہوتا۔

---

انہی صفات میں ہے کہ علم وقدرت حیات سمع لاعین ولاغیر ہیں اور کلام مشتق صفات میں نہ تھی۔

ولا فی الاجزاء الغير المحمولة الخ: سے کہتا ہے تمہاری توجیہ جزء وکل میں بھی نہیں چل سکتی کیوں کہ تمہاری توجیہ کا مدار حمل تھا اور جزء کا کل پر یا کل کا جزء پر حمل نہیں ہوتا تو لازم آئے گا کہ یہ اجزاء غیر محمولہ لاعین ولاغیر نہ ہوں حالانکہ متکلمین کا مذہب یہ ہے کہ جزء وکل بھی لاعین ولاغیر ہیں۔

قوله و ذكر فى التبصرة الخ: یہاں سے شارح کی غرض یہ ہے کہ ایک تو صاحب تبصرہ نے جزء وکل کے بارے وہی مذہب اختیار کیا تھا جو متکلمین کا ہے تو صاحب تبصرہ کا شارح رد کرے گا اور دوسرا یہ کہ قلنا میں گذرا ہے کہ ید من زید و واحد من العشرة اجزاء غیر محمولہ سے ہیں لہٰذا لاعین ولاغیر نہ ہوئے تو صاحب تبصرہ نے دلیل تھی کہ ید من زید اور واحد من العشرہ اجزاء محمولہ سے ہیں لہٰذا لاعین ولاغیر ہیں تو شارح اس کو بھی رد کرے گا۔ صاحب تبصرہ نے ابتدا میں یہ کہا تھا کہ واحد من العشرة اور ید من زید کی غیریۃ کا متکلمین میں سے کسی نے بھی قول نہیں کیا ہے ہاں ایک شخص جعفر بن حارث معتزلی نے غیریۃ کا قول کیا تھا تو معتزلہ سارے اس کے خلاف ہو گئے اور اس کی جہالت ثابت کی۔

لان العشرة اسم لجميع الخ: سے صاحب تبصرہ نے ید من زید اور واحد من العشرة کے زید اور عشرہ سے نفی غیریۃ پر دلیل دی تھی اور حمل ثابت کیا تھا اس نے دلیل یہ دی کہ عشرہ وحدات کا نام ہے اور ہر واحد اپنے نو اغیار (یعنی

جزوں ) سے مل کر عین عشرہ ہے اور اس واحد کو باعتبار اس کے اغیار کے عشرہ کہہ سکتے ہیں تو اب واحد من العشرۃ کاعشر حمل ہو گیا یعنی جزء و کل محمول ہو گئے اب اگر واحد کو عشرہ کا غیر کہو تو لازم آئے گا کہ واحد اپنے آپ کا غیر ہو جائے کیوں ک جب واحد عشرہ کا عین تھا ( اور ایک ہی چیز تھیں ) اور اب واحد کو تم عشرہ کا غیر کہہ رہے ہو تو واحد اپنے آپ کا غیر ہوجا اور اسی طرح ید من زید بھی۔ اس نے دلیل دی کہ زید کے جتنے اجزاء ہیں ہر جزء اپنے اغیار یعنی باقی جزوں سے مل کر زی عین ہے تو اب ید اپنے ماقبی اجزاء سے مل کر زید کا عین ہے اب اگر تم ید کو غیر کہو تو لازم آئے گا کہ ید اپنا غیر آپ ہوجا حالانکہ شے اپنا غیر کیسے ہو سکتی ہے۔

**قوله ولا يخفى ما فيه الخ:** سے شارح نے صاحب تبصرہ کی کلام کو رد کر دیا کہ ظاہر ہے کہ ہماری کلام فقط اج میں ہے یعنی اکیلے واحد اور اکیلے ید میں ہے نہ کہ ان کے ساتھ باقی اجزاء کو ملائیں تو اس میں ہماری کلام ہے تو اکیلا ید زی غیر ہے اور اس پر محمول نہیں ہو سکتا اسی طرح اکیلا واحد عشرہ کا غیر ہے اور اس پر محمول نہیں ہے۔

**قوله اى صفاته الازلية الخ:** تو پہلے مطلقا صفات کا ذکر ہوا کہ وہ ازلیہ قائم بذاتہ ہیں اور لا عین ولا غیر ہیں اب ان ہی صفات کی تفصیل کرتا ہے صفاتہ الازلیہ کہہ کر مخلوق کی صفات کو نکال دیا کہ ان کی صفات ازلی نہیں ہیں۔

**وهى صفة ازلية:** سے علم کی تعریف کر دی کہ علم وہ صفت ازلی ہے جب اس کا معلومات کے ساتھ تعلق ہو معلومات تعلق کے وقت منکشف ہو جائیں۔ آگے اللہ تعالیٰ کی دوسری صفت حیاۃ کا ذکر کیا کہ حیاۃ وہ صفت ازلی ہے صحت علم کی موجب ہو یعنی جس کے آنے سے علم کا آنا صحیح ہو جائے علم کا بالفعل آنا ضروری نہیں۔

**وهى بمعنى القدرة الخ:** سے بتایا کہ قوت کوئی اللہ تعالیٰ کی علیحدہ صفت نہیں ہے بلکہ یہی قوت بمعنی قدر ہے۔ اور قوت کو اس لئے ذکر کیا کہ اگر قوت کو ذکر نہ کیا جاتا تو کوئی کہہ سکتا تھا کہ اللہ تعالیٰ کی صفت قوی بھی ہے اس ل قوت کو بھی ذکر کر لیا ورنہ قوت کوئی مستقل اور علیحدہ صفت نہیں ہے۔

اب چوتھی صفت باری سمع تھی اس کی تعریف کر دی کہ وہ صفت ہے جس کا تعلق مسموعات سے ہو۔

**قوله تتعلق بالمبصرات الخ:** سے پانچویں صفت یعنی بصر کی تعریف کر دی کہ یہ وہ صفت ہے جس کا تعل مبصرات سے ہو۔ آگے کہا کہ سمع و بصر سے مسموعات و مبصرات کا ادراک تام کیا جائے لیکن وہ ادراک تخیل و توہم کے طر پر نہ ہو جیسا کہ ہمارا ادراک ہوتا ہے۔ باقی تخیل یہ ہوتا ہے کہ ایک شخص کو ہم نے دیکھا پھر وہ غائب ہو گئے اب اس ک صورت خیال میں چلی جائے گی جو کہ خزانہ ہے پھر جب دوبارہ وہ آدمی ہمارے سامنے آئے گا تو پھر وہ صورت خیال مدرکہ کی طرف چلی جائے گی یا اسی طرح ایک آواز ہم نے سنی پھر وہ آواز ختم ہو گئی تو آواز کی صورت ہمارے خیال میں جا گی اور جب وہ آواز دوبارہ سنائی دے گی تو پھر وہ صورت خیال سے مدرکہ کی طرف آ جائے گی تو یہ تخیل ہے۔ اور اللہ تعا کے ادراک کا یہ طریقہ نہیں ہے۔ اور توھم یہ ہے کہ معانی جزئیہ غیر محسوسہ جو محسوسات میں رکھی گئی ہیں ان کا ادراک و کرتا ہے جیسے بیٹے کے ساتھ محبت تو محبت ایک معنی جزئی غیر محسوس ہے اور محسوس یعنی بیٹے میں پایا جاتا ہے تو اس محب

**ولا على طريق تأثر حاسته ووصول هواء ولا يلزم من قدمها قدم المسموعات و المبصرات كما لا يلزم من قدم العلم والقدرة قدم المعلومات والمقدورات لانها صفات قديمة تحدث لها تعلقات بالحوادث والارادة والمشية وهما عبارتان عن صفة فى الحى توجب تخصيص احد المقدورين فى احد الاوقات بالوقوع مع استواء نسبة القدرة الى الكل و كون تعلق العلم تابعا للوقوع، و فيما ذكر تنبيهٌ على الرد على من زعم ان المشية قديمة و الارادة حادثة قائمة بذات الله تعالى،**

---

اور نہ ہی اس محسوس کرنے والے کے تاثر کے طور پر اور نہ ہی ہواء کے پہنچنے کے طور پر ہے اور ان کے قدیم ہونے سے سنی جانے والی دیکھی جانے والی اشیاء کا قدیم ہونا لازم نہیں آتا جیسا کہ علم و قدرت کے قدیم ہونے سے معلومات و مقدورات کا قدیم ہونا لازم نہیں آتا کیوں کہ یہ صفات قدیمہ ہیں ان کے حادث چیزوں کے ساتھ تعلقات حادث ہیں۔ ”اور ارادہ اور مشیئت“، اور یہ دونوں حی میں موجود صفت کو ان لفظوں سے تعبیر کیا جاتا ہے، وہ صفت دو مقدور چیزوں میں سے ایک کی تخصیص کو وقوع کے ساتھ کسی ایک وقت میں واجب کرتی ہے، جب کے قدرت کی نسبت سب کی طرف برابر ہے۔ اور علم کے تعلق کا وقوع کے تابع ہونا اور جو مذکور ہوا ہے اس میں اس شخص پر تنبیہ ہے جو یہ گمان کرتا ہے کہ مشیئت قدیم ہے۔ اور ارادہ حادث ہے اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہے۔

---

ادراک وھم کرتا ہے جیسے بکری اپنے بچہ سے پیار کرتی ہے اور دشمن سے گھبراتی ہے تو یہ سارا ادراک وھم کا ہے۔ تو اللہ تعالیٰ کا ادراک اس طرح کا نہیں ہے۔

**قوله ولا على طريق تاثره الخ:** سے بتاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ مسموعات و مبصرات کا ادراک تام فرماتا ہے اور وہ ادراک اس طریقہ پر نہیں ہوتا کہ حاسہ متاثر ہوں یا ہوا پہنچے جیسے ہمارے ادراک کا طریقہ ہے کہ سخت روشنی ہو تو آنکھ متاثر ہوتی ہے اور بوجھ محسوس ہوتا ہے اللہ تعالیٰ اس طریقہ سے پاک ہے یا ہم سنتے ہیں تو اگر آواز سخت قسم کا ہو تو کان متاثر ہوتے ہیں اور ان پر بوجھ آتا ہے اور اللہ تعالیٰ کا ادراک مسموعات ایسا نہیں اسی طرح اللہ تعالیٰ کا سننا اس طرح نہیں ہے کہ نعوذ باللہ اس کے کان ہوں جن کی طرف ہوا پہنچے۔

**قوله ولا يلزم من قدمها الخ:** سے فلاسفہ کے ایک اعتراض کا جواب دیا۔ اعتراض یہ تھا کہ تم کہتے ہو کہ اللہ تعالیٰ کے لئے صفت سمع و بصر ہے جن سے مسموعات و مبصرات کا ادراک کرتا ہے تو سمع و بصر تو قدیم ہیں اور مسموعات و مبصرات حادث ہیں ان کا تعلق کیسے ہو سکتا ہے پھر تو مسموعات و مبصرات کو قدیم ماننا چاہئے۔ تو جواب دیا کہ تم بھی اللہ تعالیٰ

کے لئے علم اور قدت مانتے ہو جو دونوں صفات قدیمہ ہیں اور معلومات و مقدورات تو حادث ہیں تو جیسے علم و قدرت کے تعلق سے مقدورات و معلومات قدیم نہیں بنتے اسی طرح سمع و بصر کے مسموعات و مبصرات کے ساتھ تعلق پکڑنے سے مبصرات و مسموعات کا قدم لازم نہیں آتا۔

لانها صفات الخ: سے اسی جواب کی تفصیل کرتا ہے کہ بے شک صفات قدیم ہیں لیکن تعلقات حادث ہیں کہ جب مسموعات و مبصرات پیدا ہو جاتے ہیں تو پھر ان صفات کا تعلق ان کے مسموعات وغیرہ کے ساتھ پیدا ہو جاتا ہے اور تعلقات حادث ہیں لہٰذا صفات اپنی جگہ قدیم رہیں اور حوادث کے ساتھ متعلق بھی رہیں۔

قال والارادة المشيئة الخ: سے ماتن علیہ الرحمۃ نے چھٹی صفت ارادہ ذکر کی۔ مشیئت و ارادہ دونوں کا ذکر کیا کیوں کہ جیسے وہ مرید ہے کہ فعال لما یرید ایسے ہی وہ شائی بھی ہے کہ یفعل ما یشاء اس لئے دونوں کو ذکر کیا اگرچہ دونوں کا معنی ایک ہی ہے۔ شارح نے تعریف کی کہ ارادہ و مشیئت دو صفتیں ہیں حی میں (فی الحی کی قید لگا کر اشارہ کر دیا کہ حی کو یہ ارادہ و مشیئت لازم ہے) جن سے احد المقدورین کی تخصیص واجب ہو جاتی ہے احد الاوقات میں۔

مع استواء نسبة القدرة الخ: ایک ارادہ اور ایک قدرت۔ قدرت کی نسبت سب کی طرف ہے فعل کی طرف ترک کی طرف برابر ہے اسی طرح اس وقت میں فلاں وقت میں وقوع یا عدم وقوع ہونا چاہئے اس کی طرف قدرت کی نسبت برابر ہے تو اب احد المقدورین کو ترجیح دینے کے لئے ارادہ ہے کہ ارادہ سے فعل ہو گا یا ترک ہو گا اس وقت ہو گا یا اس وقت میں۔ تو مطلب یہ ہے کہ ارادہ اور چیز ہے اور قدرت اور چیز ہے ایک چیز نہیں ہیں۔

و كون تعلق العلم تابعًا الخ: سے بتا دیا کہ ارادہ علم کا نام نہیں ہے، ارادہ اَور ہے، علم اَور ہے، کیونکہ علم وقوع کے تابع ہوتا ہے، کہ جیسے شے نے واقع ہونا ہوتا ہے، ویسا علم آتا ہے، بخلاف ارادہ کے، کہ ارادہ وقوع کے تابع نہیں ہوتا، بلکہ وقوع ارادہ کے تابع ہوتا ہے۔

قولہ: و فيما ذكر تنبيه على الرد الخ: سے شارح کہتا ہے: مشیت و ارادہ کے ترادف سے کرامیہ کا رڈ ہو گیا، وہ کہتے ہیں کہ مشیت و ارادہ مترادف نہیں ہیں، مشیت صفتِ قدیمہ ہے، اور ارادہ حادثہ ہے، جو اللہ کے ساتھ قائم ہے، ان کے نزدیک اللہ تعالیٰ کا محلِ حوادِث ہونا جائز ہے۔ نیز یہاں سے اُن لوگوں کا بھی رڈ ہو گیا، جو یہ کہتے ہیں کہ ایک اللہ تعالیٰ کا اپنے فعل کا ارادہ ہے، اور دوسرے اللہ تعالیٰ کا اپنے غیر کے فعل کا ارادہ ہے، اللہ تعالیٰ جو اپنے فعل کا ارادہ فرماتا ہے، اس کی وہ اور تعریف کرتے ہیں، اور جو غیر کے فعل کا ارادہ فرماتا ہے، اس کی اور تعریف کرتے ہیں، اللہ تعالیٰ جو اپنے فعل کا ارادہ فرماتا ہے، اس کا وہ یہ معنی لیتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اپنے اس ارادہ میں نہ مجبور ہے، نہ بھولنے والا ہے، اور نہ ہی مغلوب ہے کہ اس پر کوئی غالب ہو اور اسے فعل سے روک دے، اور اللہ تعالیٰ کا اپنے غیر کے فعل کا ارادہ کرنے کا مطلب یہ ہے کہ وہ غیر کو اس فعل کا امر فرماتا ہے۔

**و على من زعم ان معنى ارادة الله تعالى فعلَه انه ليس بمكره و لاساهٍ و لا مغلوب و معنى ارادته فعلَ غيره انه آمر به، كيف و قد امر كل مكلّف بالايمان و سائر الواجبات و لو شاء لوقع و الفعل و التخليق عبارتان عن صفةٍ ازليةٍ تسمى بالتكوين و سيجيء تحقيقه، و عَدَل عن لفظ الخلق لشيوع استعماله فى المخلوق و الترزيق هو تكوين مخصوص، صرح به اشارةً الى ان مثل التخليق و التصوير و الترزيق و الاحياء و الاماتة وغير ذلك مما اسند الى الله تعالى كل منها راجع الى صفة حقيقية ازلية قائمة بالذات هى التكوين، لا كما زعم الاشعرى من انها اضافات و صفات للافعال**

---

اور اس پر رد ہے جو یہ گمان کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ارادہ کا معنی اس کا فعل ہے وہ مجبور کیا ہوا نہیں ہے اور نہ ہی بھولنے والا ہے اور نہ مغلوب ہے اور اس کے ارادہ کا معنی اس کے غیر کا فعل ہے کہ وہ اس کا حکم دینے والا ہے یہ بات کیسے ہے اور وہ ہر مکلف کو ایمان کا اور باقی واجبات کا حکم دیتا ہے اور اگر وہ چاہے تو یقیناً وہ واقع ہو جائے۔ ''اور فعل اور تخلیق،، دونوں لفظ ایک صفتِ ازلی کو تعبیر کرتے ہیں اس صفت کو تکوین کہتے ہیں اور اس کی تحقیق عنقریب آ رہی ہے، اور مصنف نے لفظ خلق سے عدول کیا ہے کیوں کہ اس لفظ کا استعمال مخلوق کے معنی میں مشہور تھا۔ ''اور ترزیق،، وہ تکوین مخصوص ہے، اس کی تصریح کی طرف اشارہ کر کے کہ تخلیق، تصویر، ترزیق، احیاء، امات، وغیرہ اس سے جس کی اسناد اللہ تعالیٰ کی طرف کی جاتی ہے ان میں سے ہر ایک راجع ہے صفتِ حقیقیہ ازلیہ کی طرف جو ذات کے ساتھ قائم ہے، یہ تکوین ہے، ایسا نہیں جیسا کہ اشعری نے گمان کیا کہ یہ صفات اضافات ہیں اور افعال کی صفات ہیں۔

---

قولہ: كيف و قد امر كل مكلف الخ: سے اس بات کا رڈ کرتا ہے کہ ارادہ کو ''امر'' کے ساتھ تعبیر کرنا صحیح نہیں ہے، امر اور چیز ہے، ارادہ اور چیز ہے، اللہ تعالیٰ نے ہر مکلّف کو ایمان اور باقی واجبات کا امر کیا ہے، لیکن ہر کوئی کب مومن ہے؟ اگر امر، ارادہ ہوتا، تو ہر کوئی مومن ہوتا، کیونکہ اللہ تعالیٰ کی مراد اس کے ارادے سے متخلف نہیں ہو سکتی، لہٰذا ارادہ کو ''امر'' کے ساتھ تعبیر کرنا صحیح نہیں ہے۔

قولہ: عبارتان عن الخ: سے شارح فعل اور تخلیق کی تعریف کرتا ہے، کہ یہ دونوں صفاتِ ازلیہ ہیں، ان دونوں کا نام تکوین ہے، اور تکوین کی بحث آگے آ رہی ہے۔ نیز یہاں ایک سوال ہوا کہ ماتن نے ''الفعل والتخليق'' کہا ہے۔ ''الخلق'' کیوں نہیں کہا؟ حالانکہ ''خلق'' کی ''فعل'' کے ساتھ مناسبت بھی ہے؟ تو جواب دیا کہ لفظ ''خلق''، ''مخلوق'' کے معنوں میں بکثرت استعمال ہوتا ہے، اس لیے ''تخلیق'' کہا ہے، کیونکہ لفظ تخلیق، مخلوق کے معنی میں استعمال نہیں ہوتا۔

**و الكلام و هی صفة ازلية عبر عنها بالنظم المسمى بالقرآن المركب من الحروف و ذلك لان كل من يامر و ينهى و يخبر يجد فی نفسه معنى ثم يدل عليه بالعبارة او الكتابة او الاشارة**

---

''اورکلام''، وہ صفتِ ازلی ہے، جس کو اس نظم کے ساتھ تعبیر کیا جاتا ہے جسے قرآن کہا جاتا ہے جو حروف سے مرکب ہے اور یہ اس لئے کہ ہر وہ جو حکم دیتا ہے اور روکتا ہے، اور خبر دیتا ہے وہ اپنے جی میں ایک معنی پاتا ہے پھر اس معنی پر عبارت یا کتابت یا اشارہ کے ساتھ راہنمائی کرتا ہے۔

---

**هو تكوين مخصوص الخ :** سے تزریق کی تعریف کردی، کہ وہ ایک مخصوص تکوین ہے۔ پھر اعتراض ہوا کہ ''تزریق'' کو علیحدہ کیوں ذکر کیا؟ تو اس کا شارح نے یہ جواب دیا کہ اس تصریح سے اس بات کی طرف اشارہ مقصود تھا کہ تخلیق، تصویر، تزریق اور اِحیاء و اِماتۃ وغیرہ جن کا اللہ تعالیٰ کی طرف اِسناد ہوتا ہے، ان سب کا ایک ایسی صفتِ حقیقیہ کی طرف رجوع ہے جو ازلی اور قدیمہ ہے، اور وہ تکوین ہے، یعنی ہمارے نزدیک ''تکوین'' صفتِ قدیمہ حقیقیہ ہے، اور تزریق، تخلیق، تصویر وغیرہ سب تکوین کی قسمیں ہیں۔ اس (تکوین) کی نسبت ''رزق'' کی طرف کرو تو یہ تکوین ''تزریق'' ہوگی، ''خلق'' کی طرف نسبت کرو تو یہ تکوین ''تخلیق'' ہوگی، بہر حال ''تکوین'' مستقل صفت ہے، بخلاف اشعری کے، وہ کہتے ہیں کہ یہ تخلیق وغیرہ صفات، صفاتِ اضافیہ ہیں، اور یہ اَفعال کی صفتیں ہیں، کہ اگر فعل رزق کا ہے، تو صفتِ تزریق ہوگی، وغیر ذلک۔ اور ہم کہتے ہیں کہ یہ اَفعال کی صفتیں نہیں ہیں، ذات کی صفتیں ہیں، چنانچہ اشعری کے نزدیک تکوین مستقل صفت نہیں ہے، ہمارے نزدیک تکوین مستقل صفت ہے۔

**و هی صفة ازلية عبر عنها الخ :** آٹھویں صفتِ باری ''کلام'' تھی، پس شارح کلام کی تعریف کرتا ہے کہ کلام وہ صفتِ ازلیہ ہے جس کو نظم سے تعبیر کیا گیا ہے، یعنی یہ جو ہم نظمِ قرآن پڑھتے ہیں، یہ اسی کلامِ باری سے تعبیر ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ اس نظم سے مراد وہ کلام ہوتا ہے، البتہ یہ قرآن جو ہم پڑھتے ہیں، یہ کلامِ باری نہیں ہے، کیونکہ یہ تو حروف سے مرکب ہے، اور وہ کلام اس سے پاک ہے۔

**و ذلك لان من يأمر و ينهى الخ :** سے شارح کلامِ ازلی پر دلیل دیتا ہے کہ جو آدمی کسی چیز کا امر کرتا ہے، یا اُس سے نہی کرتا ہے، یا کسی شے کی خبر دیتا ہے، تو وہ پہلے اپنے نفس و ذات میں ایک معنی پاتا ہے، پھر اس معنی پر دلالت کرنے کے لیے عبارت، کتابت یا اشارہ استعمال کرتا ہے، تو جو معنی وہ اپنے نفس میں پاتا ہے، وہ کلامِ نفسی ہے، اور ظاہر ہے کہ آدمی کی قوتِ گویائی، اور وہ معنی نفسی، نہ امر ہے، نہ نہی، نہ خبر ہے، نہ ماضی، حال، مستقبل، وہ کچھ بھی نہیں ہے، ہاں! جب اس کا اظہار کیا جائے، تو جیسے تعلقات ہوتے ہیں، ویسا ہی کلام بن جاتا ہے (لیکن جب اظہار ہوتا ہے تو وہ کلامِ نفسی نہیں

**و هو غير العلم اذ قد يخبر الانسان عما لم يعلمه بل يعلم خلافه، و غير الارادة لانه قد يامر بما لا يريده كمن امر عبده قصدا الى اظهار عصيانه و عدم امتثاله لأوامره و يسمى هذا كلاما نفسيا على ما اشار اليه الاخطل بقوله : شعر**

**"ان الكلام لفی الفؤاد و انما جعل اللسان على الفؤاد دليلا"،**

---

اور وہ غیر علم ہے اس لئے کہ انسان خبر دیتا ہے اس کی جسے جانتا ہے بلکہ جس کے خلاف کو جانتا ہے اور وہ غیر ارادہ ہے کیوں کہ کبھی وہ اس کا حکم دیتا ہے جس کو چاہتا نہیں جیسے وہ شخص جو اپنے بندے کو حکم دیتا ہے اس کے گناہ کو ظاہر کرنے کا ارادہ کرتے ہوئے اور اپنے اوامر پر عمل نہ کرنے کو ظاہر کرنے کے لئے اور اس کلام کو کلامِ نفسی کہا جاتا ہے جیسا کہ اس کی طرف اخطل نے اشارہ کیا ہے، اپنے اس قول سے: کلام بلاشک دل میں ہوتا ہے اور زبان کو دل پر دلیل بنایا گیا ہے۔

---

رہتا، کلامِ لفظی ہو جاتا ہے)، اگر اس کا تعلق امر سے ہوا، تو امر، اور اگر ماضی سے ہوا، تو ماضی وغیرہ۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کا کلام ہے، کہ وہ ایک معنی ہوتا ہے، پھر اس معنی کے اظہار کے لیے اللہ تعالیٰ عبارت بُلواتا ہے، اور وہ معنی نہ امر ہے، نہ نہی، نہ ماضی و حال و استقبال، ہاں تعلقات سے وہ امر، نہی، ماضی وغیرہ بنتا ہے۔

**قوله: و هو غير العلم اذ قد يخبر الخ :** سے ایک اعتراض کا جواب دیا، اعتراض یہ ہوا، کہ یہ معنی جو نفس میں ہوتا ہے، یہی علم اور اِرادہ ہے، لہٰذا کلام مستقل صفت نہ ہوئی، تو جواب دیا کہ یہ علم اور ارادہ کے علاوہ ہے، اور ان کا غیر ہے، علم کا غیر اس طرح ہے کہ کبھی انسان ایک معنی دل میں گھڑتا ہے، پھر اس کی الفاظ کے ساتھ کسی کو خبر دیتا ہے، باوجودیکہ اس کو اس خبر کا علم نہیں ہوتا، بلکہ اس کے خلاف کا علم ہوتا ہے، مثلاً: زید قائم نہیں تھا اور اُس نے کہا: زید قائم ہے، تو یہ کلام تو ہے (کہ دل میں اس نے یہ معنی سوچا، یعنی جس کو ہم خبر سے تعبیر کرتے ہیں اس کو دل میں سوچا) لیکن علم نہیں ہے، بلکہ اُس کے خلاف کا علم ہے کہ زید قائم نہیں ہے، پس اگر یہ کلام علم ہوتا تو ہر جگہ علم بھی ہوتا۔ اسی طرح یہ کلام ارادہ کا بھی غیر ہے، کیونکہ کبھی آدمی دِل میں اور نفس میں ایک امر سوچتا ہے، پھر وہ کہتا ہے کہ تو اس طرح کر، باوجودیکہ وہ کلام ہے، لیکن اس امر کا ارادہ نہیں ہوتا (''امر'' کا لفظ لایا، کیونکہ امر بھی آدمی نفس میں سوچتا ہے، تو وہ کلامِ نفسی ہے، لیکن ارادہ نہیں ہوتا) مثلاً: ایک شخص اپنے غلام کو روز مارتا ہے، کسی نے اس کو کہا: تو اس کو کیوں مارتا ہے؟ اس نے کہا: یہ بہت خبیث ہے، اس نے کہا کہ یہ تو شریف آدمی ہے، اس پر مولیٰ نے اپنے غلام کو ایک امر کیا، مثلاً: تو پانی بھر کر لا، اور امر سے مقصد و ارادہ یہ نہ تھا کہ وہ امتثال (حکم کی بجا آوری) بھی کرے، بلکہ مقصد یہ تھا کہ وہ اِمتثال نہ کرے گا، جس کی وجہ سے اس کا خبث ظاہر ہو جائے گا، تو دیکھو کلام ہے، لیکن ارادہ نہیں ہے۔

**قوله : على ما اشار اليه الاخطل** سے شارح لغوی اعتبار سے دلیل دیتا ہے۔ دلیل کی تقریر سے پہلے یہ سمجھ

و قال عمر رضی الله تعالی عنه انی زورت فی نفسی مقالةً، و کثیرا ما تقول لصاحبك: "ان فی نفسی کلاما ارید ان اذکره لك" والدلیل علی ثبوت صفة الکلام اجماع الامة و تواتر النقل عن الانبیاء علیهم الصلوة والسلام انه تعالی متکلم مع القطع باستحالة

اور سیدنا عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا: بیشک میں نے دل میں کلام گھڑا اور اکثر ہوتا ہے کہ تو اپنے ساتھی کو کہتا ہے "کہ بیشک میرے دل میں بات ہے میں چاہتا ہوں کہ وہ تیرے سامنے بیان کروں"، اور کلام کی صفت کے ثبوت پر دلیل امت کا اجماع ہے اور انبیاءِ کرام علیہم الصلاۃ والسلام سے نقل متواتر کے ساتھ منقول ہے کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہے جب کہ یہ بات قطعی ہے کہ تکلم صفت کلام کے ثبوت کے بغیر ہو محال ہے۔

لینا چاہیے کہ شعرا کے چار طبقے ہیں: ایک وہ شاعر ہیں جو زمانہ جاہلیت میں گزرے ہوں، دوسرے وہ شاعر ہیں جنھوں نے کچھ جاہلیت کا زمانہ پایا اور کچھ اسلام کا، تیسرے وہ ہیں جنھوں نے خالص زمانہ اسلام پایا، پھر جنھوں نے زمانہ اسلام پایا ان کے دو طبقے ہیں: ایک وہ جو متقدمین کہلاتے ہیں، دوسرے وہ جو متاخرین ہیں۔ پہلے تین طبقوں کے شعراء کا کلام حجت ہے، متاخرین کو مراء ون کہتے ہیں، ان کا کلام حجت نہیں، اخطل متقدمین میں سے ہے، لہٰذا اُس کا کلام حجت ہے، تو اخطل نے کہا ہے کہ "ان الکلام لفی الفؤاد" الخ یعنی کلام دل میں ہوتا ہے، لیکن زبان کو دل پر دلیل بنایا جاتا ہے، کہ زبان پر وہی کچھ جاری ہوتا ہے جو دل میں ہوتا ہے، تو دل میں وہی کلام نفسی ہوتا ہے۔

و قال عمر رضی الله تعالی عنه الخ: سے شارح حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے قول سے دلیل ذکر کرتا ہے کہ آپ نے فرمایا: میں نے اپنے نفس میں تقریر کو گھڑا، لیکن تقریر کر نہ سکا، یا اسی طرح ایک آدمی دوسرے آدمی سے کہتا رہتا ہے کہ میرے دل میں ایک بات ہے، میرا اِرادہ ہے کہ تجھ سے ذکر کروں، تو وہ جو دل میں بات ہوتی ہے، وہی کلامِ نفسی ہے، جو نہ تو امر ہے، نہ نہی، اور نہ ماضی وحال و مستقبل، ہاں! جب اس کو الفاظ سے تعبیر کیا جائے تو پھر وہ کلام تعلقات کے بدلنے سے امر، نہی، ماضی وغیرہ بن جاتا ہے۔

قولہ: والدلیل علی ثبوت الخ: اس سے پہلے جو دلیلیں ذکر ہوئیں، وہ اس دعوے پر تھیں کہ کلامِ نفسی کا وجود ہے، اب یہاں سے شارح اس بات پر دلیل دیتا ہے کہ وہ کلامِ نفسی اللہ تعالیٰ کے لیے ثابت بھی ہے۔ چنانچہ اس پر دلیل یہ ہے کہ صفتِ کلام کے ثبوت پر ایک تو اجماع امت ہے، اور دوسرا انبیائے کرام علیہم الصلوٰۃ والسلام سے نقلِ متواتر بھی ہے کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہے، اور انبیاء کی خبر معتبر ہے، جبکہ ان کے صدق کے لیے معجزے بھی ظاہر کیے گئے۔

نوٹ: یہاں سے توحید پر ایک عقلی دلیل بھی معلوم ہوگئی، کہ ایک لاکھ چوبیس ہزار یا کم وبیش جتنے بھی نبی آئے، سب نے بتایا کہ اللہ ایک ہے، صرف خبر ہی نہیں دی، بلکہ شہادت کا لفظ لائے کہ اشهد ان لا اله الا الله، اور انبیاء کی اتنی

التکلم من غیر ثبوت صفة الکلام فثبت ان لله تعالی صفاتٍ ثمانیةً هی العلم و القدرة و الحیوة و السمع و البصر و الارادة و التکوین و الکلام و لما کان فی الثلاثة الاخیرة زیادة نزاع و خفاء، کرر الاشارة الی اثباتها و قدمها و فصل الکلام ببعض التفصیل فقال و هو ای الله تعالی متکلم بکلام هو صفة له ضرورة امتناع اثبات المشتق للشیء من غیر قیام مأخذ الاشتقاق به، و فی هذا ردٌّ علی المعتزلة حیث ذهبوا الی انه متکلم بکلام هو قائم بغیره لیس صفة له ازلیة ضرورة امتناع قیام الحوادث بذاته تعالی لیس من جنس الحروف و الاصوات ضرورة انها اعراض حادثة مشروطٌ

تو ثابت ہو گیا کہ اللہ تعالیٰ کی صفات آٹھ ہیں وہ علم، قدرت، حیات، سمع، بصر، ارادہ، تکوین اور کلام ہے یعنی جاننا، قادر ہونا، زندہ ہونا، سننا، دیکھنا، چاہنا وارادہ کرنا، کن کہہ کر کسی چیز کو پیدا کرنا، اور کلام کرنا۔ اور جب آخری تین میں زیادہ نزاع اور خفاء ہوا، تو مصنف نے بھی اس کے ثابت کرنے اور اس کے قدیم ہونے کی طرف اشارہ کا تکرار کیا اور کچھ تفصیل کے ساتھ کلام کو بیان بھی کر دیا "اور وہ"، یعنی اللہ تعالیٰ "اس کلام کے ساتھ متکلم ہے جو اس کی صفت ہے"، اس بات کے ضروری ہونے کی وجہ سے کہ کسی شے کے لئے مشتق کو ثابت کرنا بغیر اس کے کہ اشتقاق کا ماخذ اس کے ساتھ قائم ہو ممتنع ہے اور اس میں معتزلہ کا رد ہے کیونکہ وہ اس کی طرف گئے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ایسے کلام کے ساتھ متکلم ہے جو اس کے غیر کے ساتھ قائم ہے اس صفت نہیں ہے۔ "(یہ تکلم اس کی) صفتِ ازلی ہے"، اس لئے کہ حادث اشیاء کا اس کی ذات کے ساتھ قائم ہونا ممتنع ہے "(اور یہ کلام) حرفوں اور آوازوں کی جنس سے نہیں ہے"، اس بات کے ضروری ہونے کی وجہ سے کہ حروف اور صفات اعراض عادث ہیں مشروط ہے

تعداد ہے کہ عقل ان کے کذب پر متفق ہونے کو محال جانتی ہے، اور پھر خبر دینے والی وہ مخلوق جو سب سے افضل ہے اور جس کی تائید معجزات سے کی گئی ہے، تو عقل یہ مانتی ہے کہ ان کی خبر ضرور سچی ہے، کیونکہ اگر ہمیں چار آدمی خبر دیں کہ فلاں نے فلاں کو قتل کر دیا، تو سب لوگ مان لیتے ہیں، کوئی انکار نہیں کرتا، چنانچہ جب چار آدمیوں کی خبر سے یقین آ جاتا ہے، تو پھر ان اعلیٰ افراد کی خبر پر کیوں نہیں یقین آتا جو سچے نبی ہیں، اور ان کی تصدیق معجزات سے کی گئی ہے۔

قولہ: مع القطع باستحالة الخ: اب اعتراض ہوا کہ معتزلہ کہہ سکتے ہیں: اگرچہ انبیاء سے نقل متواتر ہے کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہے، لیکن کلام کیسے ثابت ہوا؟ تو جواب دیا کہ یہ بات محال ہے کہ کوئی متکلم ہو، اور پھر کلام نہ ہو۔ لہٰذا ثابت ہو گیا کہ اللہ تعالیٰ کی آٹھ صفات ہیں: علم، قدرت، حیات، سمع، بصر الخ۔

**حدوث بعضها بانقضاء البعض لان امتناع التکلم بالحرف الثانی بدون انقضاء الحرف الاول بدیھی ، و فی ھذا رد علی الحنابلة و الکرامیة القائلین بان کلامه عرض من جنس الاصوات و الحروف و مع ذلك فھو قدیم**

بعض کا بعض کے ساتھ پورا ہونا کیونکہ حرف ثانی کے ساتھ تکلم کا ممتنع ہونا پہلے حرف کو پورا ادا کیے بغیر بدیہی ہے، اور اس میں حنابلہ اور کرامیہ کا رد ہے جو قائل ہیں اس کے کہ اس کا کلام اصوات وحروف کی جنس سے عرض ہے اس کے ساتھ وہ قدیم ہے

قوله : و لما کان فی الثلاثة الخ : سے شارح کہتا ہے کہ آٹھ میں سے جو آخری تین صفتیں ہیں: ارادہ، تکوین اور کلام، ان میں بہت نزاع تھا، اور زیادہ خفاء تھا، اس لیے ماتن نے ان کے اِثبات میں اشارہ کو مکرر کیا، اور ان کی قدرے تفصیل کی، اور پہلے صفتِ کلام کو ذکر کیا۔

وھومتکلم بکلام ھوصفة لـه : یعنی اللہ تعالیٰ ایسے کلام کے ساتھ متکلم ہے جو (کلام) اس کی صفت ہے، کیونکہ یہ قانون ہے کہ مشتق کا شے پر حمل ہو تو مبدءِ اشتقاق کا اس شے کے لیے ثبوت ہوتا ہے، لہٰذا جب وہ متکلم ہے تو کلام اس کے لیے ثابت ہوگی۔

و فی ھذا رد علی المعتزلة الخ : سے شارح کہتا ہے کہ یہاں سے معتزلہ کا رڈ ہوگیا، جن کا مذہب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ متکلم تو ہے، لیکن اس کا کلام اس کے غیر کے ساتھ قائم ہے، مثلاً: درخت کے ساتھ یا طور کے ساتھ قائم ہے، کہ وہ درخت کلام کرتا ہے، یا طور کلام کرتا ہے، یعنی اللہ کے متکلم ہونے کا معنی یہ ہے کہ وہ درخت یا طور وغیرہ میں کلام کو پیدا کرتا ہے

ضرورة انھا اعراض الخ : ماتن نے کہا تھا کہ اللہ تعالیٰ متکلم بکلام ہے، اور وہ کلام جنسِ حروف وجنسِ اصوات سے نہیں ہے، اب شارح دلیل دیتا ہے کہ وہ کلام جنسِ حروف واَصوات سے اس لیے نہیں ہے کہ حروف واصوات حادث ہیں، دوسرے ان کا حدوث اس بات کے ساتھ مشروط ہے کہ حروف کا بعض پہلے ہوگا، اور بعض بعد میں، اسی طرح صوت بھی، مثلاً: ''الحمد للہ'' ہے، تو یہ حروف حادث ہیں، اور یہ صوت بھی حادث ہے، اور ان کا حدوث اس طریقہ سے ہے کہ پہلیان میں سے بعض کا حادث ہونا بعض کے پورا ہونے کے ساتھ ہے کیوں کہ تکلّم دوسرے حرف کے ساتھ بغیر پہلے حرف کے ادا کیے ممتنع ہونا بدیہی ہے، اس طرح کہ پہلے ال کی آواز ہوگی، پھر حــمــد کی آواز، لہٰذا اگر اللہ تعالیٰ کے لیے کلام اس طرح کا ہوا، تو حادث ہوگا، کیونکہ بعض حروف پہلے ہوں گے اور بعض بعد میں، تو کم از کم بعد والے حروف حادث ہوں گے، اور اللہ کے ساتھ حوادِث کا قیام منع ہے۔ اور اس میں حنابلہ اور کرامیہ کا رد ہے، جو اس بات کے قائل ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا کلام عرض ہے آوازوں اور حرفوں کی جنس سے ہے، اس کے ساتھ وہ قدیم ہے۔

و فی ھذا رد علی الحنابلة الخ : سے شارح کہتا ہے کہ اس بات سے حنابلہ اور کرامیہ کا رڈ ہوگیا، وہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا کلام عرض ہے، جو جنسِ حروف واصوات سے ہے، اور باوجود اس کے وہ کلام قدیم بھی ہے۔

**و ھو ای الکلام صفة ای معنی قائم بالذات منافیة للسکوت الذی ھو ترك التکلم مع القدرة علیه و الآفة التی ھی عدم مطاوعة الآلات اما بحسب الفطرة کما فی الخرس او بحسب ضعفھا و عدم بلوغھا حد القوة کما فی الطفولیة ، فان قیل ھذا انما یصدق علی الکلام اللفظی دون الکلام النفسی اذ السکوت و الخرس انما ینافی التلفظ ، قلنا المراد السکوتُ و الآفة الباطنیتان بان لایدبر فی نفسه التکلم او لایقدر علی ذلك**

''وہ''، یعنی کلام ''صفت ہے''، یعنی ایک معنی ہے جو ذات کے ساتھ قائم ہے، ''چپ ہونے کے منافی ہے''، وہ چپ کلام کا چھوڑنا ہے جب کہ اس پر قدرت ہو'' اور آفت (کے منافی ہے)''، آفت یہ ہے کہ آلات اطاعت نہ کریں یا بوجہِ فطرت' جیسا کہ گونگا یہ بوجہِ آلات کی کمزوری کے، یا حدِ قوت کو نہ پہنچنے کی وجہ سے جیسے کہ بچپنے میں۔ پھر اگر اعتراض ہو کہ: یہ بات تو کلامِ لفظی پر صادق آتی ہے کلامِ نفسی پر نہیں اس لئے کہ خاموشی اور گونگا پن تلفظ کے منافی ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ خاموشی اور آفت باطنی مراد ہیں اس وجہ سے کہ وہ نفس میں تکلم کی تدبیر نہیں فرماتا یا اس پر قادر نہیں ہے۔

قال : و ھو صفة منافیة للسکوت الخ : سے ماتن کلامِ نفسی کی تعریف کرتا ہے کہ کلام وہ صفت ہے جو سکوت اور آفت کے منافی ہے، شارح نے سکوت کا معنی کیا: تکلم پر قدرت کے باوجود تکلم کو ترک کرنا، اور آفت کا معنی ہے: آلات مطاوعت نہ کریں، یا تو فطرتاً نہ کریں، جیسے گونگے کے آلات ابتداءً اطاعت نہیں کرتے، یا اپنے ضعف کی وجہ سے مطاوعت نہ کریں، جیسے بچہ ہے، کہ اس کے آلات اس لیے مطاوعت نہیں کرتے کہ وہ کمزور ہیں، خلاصہ یہ ہوا کہ کلام سکوت کے بھی منافی ہے، اور آفت کے بھی۔

فان قیل ھذا انما الخ : سے شارح ایک اعتراض نقل کر کے جواب دے گا، اعتراض یہ ہوا کہ تم نے کلامِ نفسی کی تعریف کی: ''جو سکوت وخرس کے منافی ہو''، تو سکوت وخرس کے منافی جو کلام ہے، وہ کلامِ لفظی ہے، نہ کہ کلامِ نفسی، سکوت و خرس کلامِ نفسی کے منافی نہیں ہیں، کیونکہ ساکت آدمی یا گونگا آدمی بھی تو دل میں کوئی بات سوچتے ہی ہیں۔ تو جواب دیا کہ اصل میں سکوت وآفت دو قسم ہے: ظاہری و باطنی، اور کلامِ نفسی، سکوتِ باطنی وآفتِ باطنی کے منافی ہے، اور سکوت وآفت سے متن میں یہی باطنی مراد ہے، البتہ سکوتِ باطنی یہ ہے کہ بندہ دل میں تکلم کی تدبیر نہ کر سکے، اور اس کی تعیین نہ کر سکے، اور آفتِ باطنی یہ ہے کہ نفسِ کلام پر قدرت ہی نہ ہو۔

فکما ان الکلام لفظی الخ : سے شارح اس بات پر دلیل دیتا ہے کہ آفتِ باطنی وسکوتِ باطنی بھی ثابت ہیں، وہ اس طرح کہ کلام کی ضد، سکوت وخرس ہے، تو چونکہ کلام دو قسم ہے: لفظی و نفسی، لہٰذا اس کی ضدیں بھی دو قسم ہوں گی، خرس وسکوتِ ظاہری وباطنی، فافھم۔

فکما ان الکلام لفظی و نفسی فکذا ضده اعنی السکوت و الخرس و اللہ تعالی متکلم بہا آمرٌ و ناہٍ و مخبرٌ یعنی انہ صفۃ واحدۃ تکثر بالنسبۃ الی الامر و النہی و الخبر باختلاف التعلقات کالعلم و القدرۃ و سائر الصفات فان کلا منہا واحدۃ قدیمۃ و التکثر و الحدوث انما ہو فی التعلقات و الاضافات لِمَا ان ذلک الیق بکمال التوحید و لانہ لا دلیل علی تکثر کل منہا فی نفسہا فان قیل ہذہ اقسام للکلام لایعقل وجودہ بدونہا فیکون متکثرا فی نفسہ، قلنا ممنوع بل انما یصیر احد تلک الاقسام

تو جیسے کلام لفظی اور نفسی ہے اسی طرح اس کی ضد یعنی خاموشی اور گونگا پن ہے ''اور اللہ تعالیٰ کلام کرتا ہے اس صفت کے ساتھ وہ حکم دینے والا، منع کرنے والا اور خبر دینے والا ہے،، یعنی وہ ایک صفت کثیر ہو جاتی ہے جب امر و نہی و خبر کی طرف نسبت کی جائے۔ تعلقات کے اختلاف کے ساتھ، جیسے علم، قدرت اور باقی صفات ہیں تو بے شک ان میں سے ہر ایک، ایک قدیم ہے اور کثیر ہونا اور حادث ہونا تعلقات اور اضافات میں ہوتا ہے۔ بوجہ اس کے کہ یہ کمالِ توحید کے زیادہ لائق ہے، اور اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک کے فی نفسہا کثیر ہونے پر کوئی دلیل نہیں ہے، پھر اگر کہا جائے: کہ یہ اقسام کلام کی ہیں اس کلام کا وجود ان اقسام کے بغیر سمجھ نہیں آتا تو وہ کثرت والا فی نفسہا ہوا۔ ہم نے کہا: ممنوع ہے بلکہ وہ ان اقسام میں سے ایک قسم ہوگئی ہے۔

قال: و اللہ تعالی متکلم بہا آمرٌ و ناہٍ الخ: ماسبق میں ماتن نے کلام کی تعریف کی تھی، اب اس کی تقسیم کرتا ہے، لیکن کلام کی تقسیم باعتبارِ متکلم کرے گا، کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہے، آمر و ناہی اور مخبر ہے، لہٰذا کلام بھی امر، نہی اور خبر ہوگا۔ اب شارح کہتا ہے کہ کلام اللہ فی نفسہٖ صفتِ واحدہ ہے، البتہ اس میں جو تکثر آتا ہے تو وہ متعلقات کے اختلاف سے آتا ہے، جیسے: علم اور قدرت میں سے ہر ایک صفتِ واحدہ ہے، لیکن ان میں تعلقات کی وجہ سے تکثر ہے، مثلاً: علم کو لے لیں، تو اللہ کو زید کا علم ہے، اب جس علم کا تعلق زید سے ہے، وہ عمرو سے نہیں ہوگا، اور جو عمرو سے ہے، وہ خالد سے نہیں ہوگا، چونکہ تعلقات مختلف ہیں، اس لیے کلام میں تکثر ہے، ورنہ فی نفسہٖ کلام صفتِ واحدہ ہے، اس کی ایک اور مثال، جیسے: ایک آدمی کے پانچ بیٹے ہوں، تو باپ اُن سب کا ایک ہے، لیکن تعلقات کی وجہ سے باپ میں تکثر آجائے گا کہ زید کا باپ، عمرو کا باپ، بکر کا باپ وغیرہ۔

قولہ: لما ان ذلک الیق الخ: سے اس بات پر دلیل دیتا ہے کہ یہ صفات فی نفسہا متکثر نہیں ہیں، کیونکہ ان کا تکثر کمالِ توحید کے زیادہ مناسب نہیں ہے، اور دوسری دلیل یہ ہے کہ ان کے فی نفسہا تکثر پر کوئی دلیل نہیں ہے، کہ یہ

عند التعلقات و ذلک فیما لایزال، و اما فی الازل فلاانقسام اصلًا، و ذہب بعضہم الی انہ فی الازل خبر و مرجع الکل الیہ لان حاصل الامر اخبار عن استحقاق الثواب علی الفعل و العقاب علی الترک و النہی علی العکس و حاصل الاستخبار الخبر عن طلب الاعلام و حاصل النداء الخبر عن طلب الاجابۃ،

تعلقات کے وقت، اور یہ اس میں ہے جو زوال پذیر نہیں، اور البتہ ازل میں تو تقسیم بالکل نہیں، اور بعض کا مذہب یہ ہے کہ وہ کلام ازل میں خبر ہے اور سب کا مرجع اس کی طرف ہے، کیوں کہ حاصل الامر کام کے کرنے پر ثواب کے مستحق ہونے اور نا کرنے پر سزا کے مستحق ہونے کی خبر دینا ہے، اور نہی میں اس کے برعکس ہے (یعنی کرے تو گناہ، نہ کرے تو ثواب) اور خبر طلب کرنے کا حاصل اعلام کی طلب کی خبر دینا ہے اور نداء کا حاصل طلبِ اجابت کی خبر دینا ہے۔

صفات خواہ مخواہ متکثر ہی ہوں، جب صفتِ واحدہ ماننے سے کام چل سکتا ہے، تو تکثر کا قول کرنے کی کیا ضرورت ہے۔

قولہ: فان قیل ہذہ اقسام للکلام الخ: سے شارح ایک اعتراض نقل کر کے اس کے دو جواب ذکر کرے گا، اعتراض یہ ہے کہ تم نے کہا ہے کہ کلام فی نفسہٖ صفتِ واحدہ ہے، متکثر نہیں ہے، تو کلام کی تین اقسام ہیں: امر، نہی، خبر، اور یہ قانون ہے کہ اقسام بغیر مقسم کے نہیں پائی جاتیں، لہٰذا اِن تینوں کے ضمن میں کلام (یعنی کلامِ نفسی) پایا جائے گا، اور یہ تو تین ہیں، یعنی متکثر ہیں، چنانچہ کلام بھی فی نفسہٖ متکثر ہو جائے گا۔

شارح اس اعتراض کا پہلا جواب یہ دیتا ہے، کہ ہم مانتے ہیں کہ اقسام بغیر مقسم کے نہیں پائی جاتیں، لیکن ہم یہ نہیں مانتے کہ کلام ازل میں امر و نہی و خبر ہے، کلام ازل میں نہ امر ہے، نہ نہی ہے، نہ خبر ہے، ہاں! یہ اقسام تعلقات کے وقت مستقبل میں پیدا ہوں گی، لیکن اب یہ اقسام حادث ہوں گی (لایزال کا معنی استقبال ہے)۔ خلاصہ یہ ہوا کہ ازل میں کوئی انقسام نہیں ہے، اور جب انقسام آیا، اور اقسام ہیں، تو اب اقسام بغیر مقسم کے نہیں پائی گئیں (لیکن اب یہ کلام نفسی نہ رہے گا، بلکہ لفظی بن جائے گا)۔

نوٹ: ہمارے اس کلام (کہ اللہ تعالیٰ کی ہر صفت واحدہ ہے) سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ اللہ کی صفتِ علم بھی واحدہ ہے، اس میں تکثر نہیں ہے، لہٰذا دیوبندیوں کا یہ کہنا کہ علمِ غیب خدا کا خاصہ ہے، غلط ہے، کیونکہ اس سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ ایک اللہ کا علمِ غیب ہے، اور اس کے علاوہ ایک اور علم ہے، حالانکہ علم تو صفتِ واحدہ ہے، اس میں تکثر ہے ہی نہیں، یوں کہنا چاہیے کہ علم خاصۂ خدا ہے، بقول تمہارے جس طرح علمِ غیب خاصۂ خدا ہے، اسی طرح علمِ شہادت بھی خاصۂ خدا ہے، تو علمِ غیب کی تخصیص کا کیا مطلب؟ بہر حال، اگر تاویل سے بھی علمِ غیب کہا جائے تو تکثر کا شبہ پڑتا ہے، لہٰذا یوں کہنا چاہیے کہ علم خاصۂ خدا ہے، لیکن وہ علم خاصۂ خدا ہے جو اس کی شان کے لائق ہے، اور وہ علم قدیم ہے، غیر متناہی بالفعل ہے

و رُدّ بانا نعلم اختلاف هذه المعانی بالضرورة و استلزامُ البعض للبعض لایوجب الاتحاد، فان قیل الامر و النهی بلا مامور و منهی سفهٌ و عبث و الاخبار فی الازل بطریق المضی کذبٌ محضٌ یجب تنزیه الله تعالی عنه، قلنا ان لم نجعل کلامه فی الازل امرًا و نهیًا و خبرًا فلا اشکال و ان جعلناه فالامر فی الازل لایجاب تحصیل المامور به فی وقت وجود المامور و صیرورته اهلًا لتحصیله فیکفی وجود المامور فی علم الآمر

اوراس کارد کیا گیا ہے اس طرح کہ ہم ان معانی کے اختلاف کو بالضرورۃ جانتے ہیں اور بعض کا بعض کے لئے لازم ہونا اتحاد کو لازم نہیں کرتا، پھر اگر کہا جائے کہ امرونہی ماموراور منہی عنہ کے بغیر بے وقوفی اور بے کار بات ہے اور ازل میں بطریق ماضی خبر دینا محض جھوٹ ہے اللہ تعالیٰ کی پاکی اس سے واجب ہے۔ ہم نے کہا: اگر ہم اللہ کی کلام کو ازل میں امرونہی وخبر نہ پائیں تو کوئی اشکال نہیں ہے اور اگر ہم اسے بنائیں تو امر ازل میں ہے جس کے ساتھ امور کو حاصل کرنا واجب نہیں کیا جاتا ہے مامور کے پائے جانے کے وقت اور اس کے اسے حاصل کرنے کا اہل ہوجانے کے وقت تو آخر کے علم میں مامور کا پایا جانا ہی کافی ہے۔

وغیرہ، باقی رہاوہ علم جو اس کے علاوہ ہے، وہ بندوں کو حاصل ہوسکتا ہے (کیونکہ وہ خاصۂ خدا نہیں ہے) خواہ علمِ غیب ہویا شہادت۔

قولہ : و ذهب بعضهم الی انه فی الازل الخ : سے دوسرا جواب ذکر کرتا ہے جو بعض لوگوں نے دیا تھا، انھوں نے کہا کہ ٹھیک ہے، اقسام بغیر مقسم کے نہیں پائی جاتیں، لیکن ازل میں کلام کی صرف ایک قسم خبر تھی، باقی امر، نہی وغیرہ خبر کی طرف راجع ہوتی ہیں، امر بھی خبر ہے، نہی بھی خبر ہے، کیونکہ مثلاً: صلوا امر ہے، تو اصل میں صلوا سے یہ خبر دینا مقصود ہے کہ اگر تم نماز پڑھوگے تو ثواب پاؤ گے، اور اگر نہ پڑھوگے تو عتاب کے مستحق ہوگے، اسی طرح نہی بھی خبر کی طرف راجع ہے، کہ نہی سے یہ خبر دینا مقصود ہے کہ اگر تم نہ کروگے تو ثواب پاؤ گے، اور اگر کروگے تو عقاب پاؤ گے۔ اور اسی طرح استفہام بھی خبر ہے، کہ یہ طلبِ اِعلام سے اِخبار ہوتی ہے، کہ میں تم سے اِعلام طلب کررہاہوں، اور دعا بھی خبر ہے کہ یہ طلب اِجابت سے خبر ہوتی ہے، کہ میں تم سے اس بات کی قبولیت طلب کررہاہوں۔ پس جب ازل میں کلام صرف خبر تھا، اور باقی سب اقسام کا مرجع خبر تھی (یعنی نہی وغیرہ اصل میں خبر ہی ہیں)، تو کلام فی نفسہٖ واحد ہوا، نہ کہ متکثر، اور اقسام کا بغیر مقسم کے پائے جانے کا اعتراض بھی رفع ہوگیا۔

و رُد بانا نعلم اختلاف هذه المعانی الخ : سے شارح دوسرے جواب کو ردّ کرتا ہے، کہ ان معانی میں (امر، نہی اور خبر میں) اختلاف بدیہی طور پر معلوم ہے۔ پھر اعتراض ہوا کہ ان سب کا مرجع تو ایک ہے، جواب دیا کہ مرجع سے یہ پتا چلتا ہے کہ خبر ان سب کو لازم ہے، تاہم اِستلزام سے اتحاد کب ثابت ہوتا ہے؟ اِستلزام بے شک ہے، لیکن یہ نہیں ہے کہ امر بھی خبر ہے، اور نہی بھی بعینہٖ خبر ہے، بلکہ امر اَور ہوگا، نہی اور خبر علیحدہ چیز ہوگی، تو اب کلام فی نفسہٖ واحد کب ہوئی؟

فان قیل الامر و النهی الخ : یہ فان قیل اصل میں و ذهب بعضهم کا ردّ ہے، اعتراض یہ ہوا کہ تم نے کہا: کلام امر ہے، نہی ہے اور خبر بھی ہے (کیونکہ و ذهب بعضهم کا جواب یہ تھا کہ کلام خبر ہے، امر اور نہی اُس کی طرف راجع ہیں، تو پھر امرونہی بھی کلام ہوئے، اگرچہ خبر کی طرف راجع ہیں) چنانچہ ازل میں امر بھی ہوگا، نہی بھی، لیکن وہاں نہ مامور تھا، نہ منہی، اور بغیر مامور اور منہی کے امرونہی کرنا عبث وسفہ ہے، جس سے اللہ تعالیٰ پاک ہے۔ اسی طرح تم نے کہا کہ ازل میں کلام خبر تھی، اور خبریں تو مختلف ہیں: حال کے متعلق خبر، مستقبل کی خبر اور ماضی کے بارے میں خبر، اب حال واستقبال کے متعلق خبر تو صحیح ہے، لیکن ماضی کی خبر دینا کذبِ محض ہے، کیونکہ ازل سے پہلے کوئی شے نہیں ہے کہ اس کی خبر دی جائے، چنانچہ شارح نے ”قلنا ان لم نجعل کلامه“ الخ سے اس کا جواب دیا، کہ تمہارا اِعتراض تب ہے جبکہ ہم یہ کہیں کہ کلام ازل میں امرونہی وخبر ہے، لیکن ہم تو کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا کلام ازل میں نہ امر ہے، نہ نہی، لہٰذا اب سفہ وعبث والا اعتراض نہ ہوگا۔

و ان جعلناه فالامر فی الازل الخ : سے دوسرا جواب دیتا ہے کہ چلو ہم مان لیتے ہیں، ازل میں کلام امر بھی ہے، اور نہی بھی، اب تم کہوگے کہ منہی و مامور ازل میں نہ تھے پس سفہ وعبث لازم آئے گا، تو ہم کہیں گے کہ ازل میں امرونہی کے دو مطلب ہیں: ایک یہ کہ امرونہی کے ساتھ تم ابھی ابھی امتثال کرو، اور دوسرا یہ مطلب ہے کہ جب تم موجود ہوجاؤ گے تو پھر تم امتثال کرنا۔ اگر امرونہی سے پہلا مطلب مراد لیا جائے، تو اب سفہ وعبث لازم آئے گا، کہ مامور ومنہی ہے نہیں اور فی الفور امتثال کا مطالبہ کیا جارہا ہے، لیکن ہماری مراد دُوسرا مطلب ہے کہ جب تم موجود ہوجاؤ گے تو پھر تم امتثال کرنا، اور اس صورت میں ماموروِمنہی کا ازل میں موجود ہونا ضروری نہیں ہے، بلکہ فقط آمر وناہی کو مامورومنہی کے وجود کا علم کافی ہے، اور اللہ تعالیٰ کو علم تو تھا۔

کما اذا قدر الرجل ابنا له الخ : سے شارح مثال دیتا ہے کہ جیسے ایک آدمی کا ابھی تک بیٹا پیدا نہیں ہوا، اور وہ بیٹے کو فرض کرکے امر کرتا ہے، کہ تو نے پیدا ہونے کے بعد یہ کام کرنا ہے، تو دیکھو ابھی تک مامور موجود نہیں ہوا، لیکن امر پہلے سے ہے، اور یہ سفہ نہیں ہے، کیونکہ لوگ مرتے وقت ایسی وصیتیں لکھ جاتے ہیں، اور مطلب یہی ہوتا ہے کہ جب موجود ہوجاؤ گے تو میرے یہ احکام تم سے متعلق ہوجائیں گے۔

قولہ : و الاخبار بالنسبة الخ : سے شارح اِخبار کے ساتھ ہونے والے اعتراض کا جواب دیتا ہے، کہ اللہ تعالیٰ زمانے سے پاک ہے، ازل میں نہ ماضی ہے، نہ حال اور نہ استقبال، لہٰذا ازل میں اخبار عن الماضی ہے ہی نہیں، کیونکہ اللہ

كما اذا قدر الرجل ابنا له فامره بان يفعل كذا بعد الوجود، و الاخبار بالنسبة الى الازل لاتتصف بشيء من الازمنة اذ لا ماضي و لا مستقبل و لاحال بالنسبة الى الله تعالى لتنزهه عن الزمان كما ان علمه ازلي لايتغير بتغير الزمان، و لمّا صرح بازلية الكلام حاول التنبيه على ان القرآن ايضا قد يطلق على هذا الكلام النفسي القديم كما يطلق على النظم المتلو الحادث فقال و القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق و عقّب القرآن بكلام الله تعالى لما ذكر المشائخ من ان يقال القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق و لايقال القرآن غير مخلوق لئلا يسبق الى الفهم ان المؤلّف من الاصوات

جیسا کہ کوئی آدمی اپنا بیٹا مقدر (فرض) کرتا ہے اور پھر اسے حکم دیتا ہے کہ تو وجود کے بعد ایسا کر، اور اخبار ازل کی نسبت سے کسی زمانہ کے ساتھ متصف نہیں ہے، اس لئے کہ اخبار اللہ تعالیٰ کی نسبت سے نہ ماضی ہے نہ مستقبل ہے نہ حال ہے، کیوں کہ اللہ تعالیٰ زمانہ سے پاک ہے، جیسے کہ اس کا علم ازلی ہے، زمانہ کے بدلنے سے اس میں تبدیلی نہیں آتی اور جب مصنف نے کلام کے ازلی ہونے کی تصریح کردی تو اس نے اس پر تنبیہ کا ارادہ کیا کہ قرآن کا اطلاق کبھی کلامِ نفسی قدیم پر بھی ہوتا ہے جیسا کہ اس کا اطلاق اس نظم پر ہوتا ہے جس کی تلاوت ہوتی ہے اور وہ حادث ہے۔ تو اس نے کہا: ''اور قرآن اللہ تعالیٰ کا کلام مخلوق نہیں ہے،، اور اس نے قرآن کے بعد کلام اللہ تعالیٰ کے لفظ کو ذکر کیا ہے، اس لئے کہ مشائخ نے بھی اس طرح کہا: کہ کہا جائے قرآن اللہ تعالیٰ کا کلام غیر مخلوق ہے اور یوں نہ کہا جائے: قرآن غیر مخلوق ہے، تا کہ فہم اس طرف سبقت نہ کرے کہ جو آوازوں اور حروف سے مرکب ہے۔

تعالیٰ زمانہ سے پاک ہے، پھر اس کی مثال دیتا ہے کہ جیسے اللہ کا علم ازلی ہے، اگر اللہ زمانہ سے منزہ نہ ہوتا، تو زمانہ کے متغیر ہونے سے اللہ کا علم بھی متغیر ہو جاتا، حالانکہ اس طرح نہیں ہے، تو معلوم ہوا کہ اللہ زمانہ سے پاک ہے، اور ازل میں کلام نہ تو ماضی وحال کے ساتھ متصف ہے، نہ ہی استقبال کے ساتھ۔

قولہ: و لما صرح بازلية الكلام الخ: ماتن نے ماقبل یہ کہا تھا کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہے ایسے کلام کے ساتھ جو (کلام) ازلی ہے، تو چونکہ کلام پر قرآن کا اطلاق ہوتا رہتا ہے، اس لیے اب کلام کے دوسرے نام قرآن کے بارے میں ذکر کرتا ہے۔

فقال و القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق، یعنی جس طرح کلام ازلی ہے، اسی طرح قرآن بھی ازلی اور قدیم ہے۔ اب ایک اعتراض ہوا، جس کا شارح جواب دے گا، اعتراض یہ ہے کہ کلام کا ذکر پہلے گزر چکا ہے، پھر دوبارہ

و الحروف قديمْ كما ذهبت اليه الحنابلة جهلًا او عنادًا، و اقام غير المخلوق مقام غير الحادث تنبيهًا على اتحادهما و قصدًا الى جرى الكلام على وفق الحديث حيث قال عليه الصلوة والسلام: ''القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق و من قال انه مخلوق فهو كافر بالله العظيم''

وہ قدیم ہے، جیسا کہ بعض حنابلہ جہالت وعناد کی وجہ سے اس طرف گئے ہیں اور غیر مخلوق کو غیر حادث کی جگہ کھڑا کر دیا دونوں کے متحد ہونے پر تنبیہ کرتے ہوئے اور کلام کو حدیث کے موافق جاری کرنے کا قصد کرتے ہوئے جیسا کہ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام نے فرمایا: قرآن کلام اللہ غیر مخلوق ہے اور جس نے کہا: کہ وہ مخلوق ہے وہ اللہ عظمت والے کا کافر ہے۔

کلام اللہ کو کیوں ذکر کیا؟ یوں کہہ دیتا کہ و القرآن غير مخلوق، یہ کیوں کہا: والقرآن كلام الله تعالى غير مخلوق؟

عقب القرآن الكلام الخ: سے شارح نے جواب دے دیا، کہ یہ عبارت ماتن نے مشائخ کی اتباع میں کہی ہے، کہ وہ یہی کہتے ہیں: القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق، یوں نہیں کہتے تھے کہ القرآن غير مخلوق۔

اب پھر سوال ہوا کہ مشائخ یہ کیوں کہتے تھے؟ تو جواب دیا کہ وہ یوں اس لیے کہا کرتے تھے کہ اگر صرف والقرآن غير مخلوق کہا جائے، تو وہم ہوسکتا ہے کہ وہ قرآن غیر مخلوق ہے جو اصوات وحروف سے مرکب ہے، حالانکہ وہ اس قرآن کو قدیم نہیں مانتے، یہ تو حنابلہ کا مذہب ہے، جنہوں نے جہلاً یا عناداً اس بات کا قول کیا، (یعنی یا تو جانتے نہیں تھے، یا عناد ہے، کہ جانتے تو ہیں کہ جو قرآن اصوات وحروف سے مرکب ہے، حادث ہے، لیکن عناد کی وجہ سے اس کو قدیم کہتے ہیں، )، اس لیے انھوں نے کہا کہ و القرآن كلام الله تعالى تا کہ مؤلّف من الاصوات کی طرف وہم نہ جائے ۔البتہ صاحبِ نبراس نے کہا ہے کہ شارح کو اتنے سخت الفاظ ''جهلا و عنادا'' نہیں کہنے چاہئیں تھے، کیونکہ حنابلہ میں حضور غوثِ پاک رحمہ اللہ تعالیٰ بھی داخل ہیں، اور بھی کئی مشائخ حنابلہ میں ہیں۔

و اقام غير المخلوق مقام غير الحادث الخ: سے شارح ایک اعتراض کا جواب دیتا ہے، اعتراض یہ ہے کہ بحث حادث وقدیم میں ہو رہی ہے، نہ کہ مخلوق وغیر مخلوق میں، تو چاہیے تھا کہ ماتن یوں کہتا: و القرآن كلام الله غير حادث، غیر مخلوق کیوں کہا؟

تو اس کا پہلا جواب یہ دیا کہ ''غیر مخلوق'' کو ''غیر حادث'' کی جگہ لا کر اس بات پر تنبیہ کردی کہ غیر مخلوق اور غیر حادث میں اتحاد ہے، کیونکہ جو مخلوق ہو، وہ حادث ہوتا ہے، اور ظاہر ہے جو غیر مخلوق ہو، وہ غیر حادث ہوگا، تو دونوں ایک چیز ہوئے۔ دوسرا جواب یہ دیا کہ انہوں نے حدیثِ پاک کی موافقت کے قصد سے ایسا کہا ہے، حدیث پاک میں آیا ہے: حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا: ''القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق و من قال انه مخلوق فهو كافر بالله

و تنصيصًا على محل الخلاف بالعبارة المشهورة فيما بين الفريقين و هو ان القرآن مخلوق او غير مخلوق و لهذا تترجم هذه المسئلة بمسئلة خلق القرآن، و تحقيق الخلاف بيننا و بينهم يرجع الى اثبات الكلام النفسي و نفيه، و الا فنحن لانقول بقدم الالفاظ و الحروف و هم لايقولون بحدوث الكلام النفسي، و دليلنا ما مر انه ثبت بالاجماع و تواتر النقل عن الانبياء عليهم الصلوة والسلام انه متكلم و لا معنى له سوى انه متصف بالكلام

---

اورخلاف کی جگہ پر عبارتِ مشہورہ کے ساتھ دوفریقوں کے درمیان اختلافی مسئلہ میں نص بیان کرتے ہوئے، اور (وہ اختلافی مسئلہ یہ کہ قرآن مخلوق ہے یا غیر مخلوق ہے، یہ ہی وجہ ہے کہ اس کا نام مسئلہ خلق قرآن رکھتے ہیں۔ اختلاف کی تحقیق ہمارے اوران کے درمیان کلامِ نفسی کے اثبات اورنفی کی طرف لوٹتی ہے ورنہ ہم الفاظ وحروف کے قدیم ہونے کے قائل نہیں ہیں اوروہ کلام نفسی کے حدوث کے قائل ہیں، اور ہماری دلیل وہی ہے جوگزرچکی کہ یہ اجماع سے ثابت ہے انبیاء علیہم الصلاۃ والسلام سے تواتر کے ساتھ منقول ہے کہ وہ متکلم ہے اوراُس کا سوااِس کے کوئی معنیٰ نہیں ہے کہ وہ کلام سے متصف ہے

---

العظیم ‘‘چونکہ حدیث پاک میں اس قسم کے الفاظ آ گئے، لہٰذا اس کی موافقت میں ماتن نے بھی یہ الفاظ کہہ دیے۔ البتہ محققین کے نزدیک یہ حدیث موضوع ہے، کما فی النبراس۔

و تنصیصا علی محل الخلاف الخ: سے تیسرا جواب دیا، کہ ’’غیر حادث‘‘ کی جگہ ’’غیر مخلوق‘‘ کہہ کر عبارتِ مشہورہ کے ساتھ محلِ خلاف پر نص کردی، (چونکہ فریقین کے درمیان مشہور عبارت یہ ہے کہ ’’قرآن مخلوق ہے یا غیر مخلوق؟‘‘، لہٰذا ماتن نے نص کردی کہ والقرآن کلام اللہ غیر مخلوق، اس عبارت سے محلِ خلاف پر نص ہوگئی، واضح طور پر سمجھ آ رہا ہے کہ اختلاف مخلوق وغیر مخلوق میں ہے)۔ پھر اس بات پر، کہ فریقین میں یہی عبارت (قرآن مخلوق ہے یا غیر مخلوق؟) مشہور ہے، یہ دلیل دی کہ وہ اس مسئلہ کا نام ’’مسئلہ خلقِ قرآن‘‘ رکھتے ہیں، جس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ اختلاف قرآن کے مخلوق یا غیر مخلوق ہونے میں ہی ہے۔

البتہ اگر کوئی یہ کہے کہ اس مسئلہ کا نام خلقِ قرآن کیسے ہوسکتا ہے؟ یہ نام معتزلہ تو رکھ سکتے ہیں، جو خلقِ قرآن کے قائل ہیں، ہم اس کا یہ نام کیسے رکھ سکتے ہیں؟ جبکہ ہم تو قرآن کو غیر مخلوق مانتے ہیں، لہٰذا چاہیے کہ ہم اس کا نام ’’مسئلہ عدمِ خلق قرآن‘‘ رکھیں۔

و يمتنع قيام اللفظي الحادث بذاته تعالى، فتعين النفسي القديم و اما استدلالهم بان القرآن متصف بما هو من صفات المخلوق و سمات الحدوث من التاليف و التنظيم و الانزال و التنزيل و كونه عربيا مسموعا فصيحا معجزا

---

اور لفظی حادث کا قیام بذاتہ تعالیٰ ممتنع ہے، تو نفسی قدیم کا تعین ہوگیا اوران کا دلیل دینا اس سے کہ قرآن متصف ہے ساتھ اس کے جو مخلوق کی صفات اور حدوث کی علامات سے ہے، یعنی تالیف، تنظیم، انزال، تنزیل اوراس کا عربی، سنا ہوا، فصیح ہونا، اور معجزہ ہونا۔

---

تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس مسئلے کا نام پہلے معتزلہ نے رکھ دیا تھا، لہٰذا متکلمین نے سوچا کہ ہم دوسرا علیحدہ نام کیا رکھیں، اس لیے وہ بھی ’’مسئلہ خلق قرآن‘‘ کہنا شروع ہو گئے، اور پھر ناموں میں اطراد وانعکاس نہیں ہوتا، جیسے ’’مسئلہ اِمکانِ کذب‘‘ کہا جاتا ہے، حالانکہ ہمیں چاہیے کہ ’’مسئلہ اِمتناعِ کذب‘‘ کہیں، تو اس کی وجہ یہی ہے کہ دیوبندیوں نے یہ نام رکھ دیا، لہٰذا ہم بھی ’’مسئلہ امکانِ کذب‘‘ کہہ دیتے ہیں۔

قوله: و تحقیق الخلاف بیننا و بینهم الخ: سے شارح ماقبل کی تفصیل کرتا ہے، اور کہتا ہے کہ فریقین میں جو نزاع ہے کہ کلامِ الٰہی مخلوق ہے یا غیر مخلوق، تو یہ نزاع اس مرتبہ میں نزاعِ لفظی ہے۔ ہم جو کہتے ہیں کہ کلام اللہ غیر مخلوق ہے، وہ کلامِ نفسی ہے، اور معتزلہ جو کہتے ہیں کہ کلام مخلوق ہے، تو اس کا مطلب یہ ہے کہ کلامِ لفظی مخلوق ہے، ہاں! یہ نزاعِ لفظی، نزاعِ معنوی کی طرف راجع ہے، وہ یہ کہ کلامِ نفسی کا وجود ہے یا نہیں؟ ہم کہتے ہیں کہ کلامِ نفسی ثابت ہے اور معتزلہ کہتے ہیں کہ کلامِ نفسی کچھ نہیں ہے، لہٰذا جھگڑا اِسی میں ہے، ہم کہتے ہیں کہ کلامِ نفسی غیر مخلوق ہے، وہ کہتے ہیں کہ کلامِ نفسی ہے ہی نہیں، کہ وہ غیر مخلوق ہو، کلام تو صرف لفظی ہے، اور وہ حادث ہے۔

اب چونکہ نزاع کا رجوع کلامِ نفسی کے اِثبات وعدمِ اثبات کی طرف تھا، اس لیے شارح ہرایک کی دلیلیں نقل کرے گا، پہلے کلامِ نفسی کے ثبوت پر اہل سنت کی دلیل ذکر کرتا ہے، کہ اللہ تعالیٰ کا متکلم ہونا اجماع اور نقلِ متواتر عن الانبیاء سے ثابت ہے، اور جب اللہ تعالیٰ متکلم ہوا، تو وہ کلام کے ساتھ متصف ہوگا، اور کلام اس کے ساتھ قائم ہوگا، اب کلامِ لفظی تو اس کے ساتھ قائم نہیں سکتا، کیونکہ وہ حادث ہے (جیسا کہ تم بھی مانتے ہو) اور اللہ تعالیٰ کے ساتھ حوادِث کا قیام ممتنع ہے، چنانچہ لامحالہ وہ کلام، کلامِ نفسی ہوگا، جو اللہ تعالیٰ کے ساتھ قائم ہوگا، لہٰذا کلامِ نفسی ثابت ہوگیا۔

و اما استدلالهم بان القرآن الخ: سے شارح معتزلہ کی پہلی دلیل ذکر کرتا ہے کہ کلامِ نفسی ثابت نہیں ہے، کیونکہ قرآن (کلام اللہ) مخلوق اور حادث کی صفات کے ساتھ متصف ہے، یعنی جو مخلوق وحادث کی صفات ہیں، وہی

**الی غیر ذلك، فانما یقوم حجة علی الحنابلة لا علینا لانا قائلون بحدوث النظم و انما الکلام فی المعنی القدیم، و المعتزلة لمّا لم یمکنھم انکار کونه تعالی متکلمًا**

وغیرہ تک، تو بے شک حنابلہ پر حجت قائم کی ہم پر نہیں کیوں کہ ہم نظم کے حادث ہونے کے قائل ہیں اور بیشک کلام اس معنی میں ہے جو قدیم ہے، اور معتزلہ سے اللہ تعالیٰ کے متکلم ہونے کا انکار جب نہ ممکن ہوا۔

قرآن کی صفات ہیں، چنانچہ قرآن یعنی کلام حادث اور مخلوق ہوا، اور یہ کلام نفسی نہیں ہوسکتا، کیونکہ اُسے تو تم قدیم مانتے ہو، پس معلوم ہوگیا کہ کلامِ نفسی ہے ہی نہیں۔

البتہ مخلوق والی صفات قرآن میں یہ ہیں: پہلی صفت تالیف ہے، کہ قرآن حروف سے مرکب ہے، بعض پہلے ہیں اور بعض بعد میں، تو جو بعد میں آئے، وہ حادث ہوئے، اور قانون یہ ہے کہ کل مؤلّف حادث، دوسری صفت تنظیم ہے، کہ قرآن منظّم ہے، اس میں بھی وہی خرابی ہے جو تالیف میں ہے، اور قرآن کی صفت اِنزال وتنزیل بھی ہے، جیسا کہ ”انا انزلنا“ اور ”انا نزلنا“ خود فرمانِ باری ہے، اور صفتِ قدیمہ کا اِنزال کیوں کر ہوسکتا ہے؟ انزال اور تنزیل تو حوادِث میں ہوتا ہے، نیز قرآن کی صفت عربی ہونا ہے، اور عربی زبان حادث ہے، لہٰذا جو اس زبان میں ہوگا وہ بھی حادث ہوگا، اسی طرح قرآن مسموع بھی ہوتا ہے، مسموع صوت ہوتی ہے، اور صوت عرض ہوتی ہے، جو حادث ہے، یونہی قرآن فصیح بھی ہے، اور فصیح کثیر الاستعمال لفظ کو کہتے ہیں، اور استعمال وضع کے بعد ہوتی ہے، اور جو چیز بعد ہو، وہ حادث ہوتی ہے، علاوہ ازیں قرآن کی صفت معجز ہونا بھی ہے، کہ قرآن معجزہ ہے، اور معجزہ تحدی کے وقت پیدا ہوتا ہے، پہلے نہیں ہوتا، جب پہلے نہ ہوا، بعد میں ہوا، تو حادث ہوگا، اور اگر کہو کہ معجزہ تحدی کے وقت نہیں بلکہ پہلے سے ہوتا ہے، تو پھر معجزہ نبی کے صدق پر دلیل نہیں بن سکتا، دلیل تب بنے گا جب تحدی کے وقت پیدا ہوگا، مثلاً: سورج پہلے سے ہے، اب اگر نبی سے کوئی مقابلہ کرے اور نبی کہے کہ میں اپنے صدقِ نبوت پر معجزہ پیش کرتا ہوں اور وہ معجزہ سورج ہے، تو سورج اس کے صدق پر دلیل نہ بنے گا، کیونکہ سورج تو پہلے سے ہے، صدق کے لیے دلیل کی ضرورت ہے، لہٰذا معجزہ تحدی کے وقت پیدا ہوگا۔

چنانچہ جب قرآن میں مخلوق والی صفات پائی گئیں تو قرآن حادث ہوا، یعنی کلام حادث ہوا، اور یہ کلام نفسی نہیں بن سکتا، کیونکہ تم کلامِ نفسی کو قدیم کہتے ہو، اور قرآن، جو کلام ہے، حادث ہے، تو معلوم ہوا کہ کلام صرف لفظی ہے، نہ کہ نفسی بھی۔

الی غیر ذلك میں قرآن کا ناسخ ومنسوخ بھی آ گیا، کہ قرآن ناسخ بھی ہے اور منسوخ بھی، اور یہ دونوں حادث کی علامتیں ہیں، کیونکہ منسوخ پر عدم آ جاتا ہے، اور جس پر عدم آ جائے وہ حادث ہوتا ہے، اور ناسخ، منسوخ کے بعد آتا ہے، اور جو بعد میں آئے وہ حادث ہوتا ہے۔

**ذھبوا الی انه تعالی متکلم بمعنی ایجاد الاصوات و الحروف فی محالھا او ایجاد اشکال الکتابة فی اللوح المحفوظ و ان لم یقرء علی اختلاف بینھم و انت خبیر بان المتحرك من قامت به الحرکة لا من اوجدھا و الا یصح اتصاف الباری بالاعراض المخلوقة له تعالی، و اللہ تعالی عن ذلك علوًّا کبیرًا، و مِن اَقوی شبه المعتزلة "اَنّکم متفقون**

وہ اس طرف گئے ہیں کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہے، کا معنی ہے کہ وہ آوازوں اور حرفوں کو ان کے محلوں میں ایجاد کرتا ہے یا کتابت کی شکلوں کو لوح محفوظ میں ایجاد کرتا ہے، اور اگر وہ پڑھتا نہیں جیسا کہ ان کے درمیان اختلاف ہے، اور تجھے خبر ہے کہ متحرک وہ ہے جس کے ساتھ حرکت کا قیام ہو وہ نہیں جو اسے ایجاد کرے ورنہ باری تعالی کا اپنی اعراضِ مخلوقہ کے ساتھ متصف ہونا صحیح ہوگا، اور اللہ تعالی اس سے بہت زیادہ بلند اور بڑائی والا ہے، اور معتزلہ کے قوی ترین شبہوں میں سے یہ ہے کہ تم متفق ہو۔

قولہ: فانما یقوم حجة الخ: (”فانمایقوم حجة“ خبر ہے، اور ”استدلالھم“ مبتداء ہے) سے شارح معتزلہ کی دلیل کا جواب دیتا ہے کہ ایک کلامِ نفسی ہوتا ہے، اور دوسرا کلامِ لفظی، تنظیم وتالیف وغیرہ یہ تمام صفات کلامِ لفظی کی ہیں، اور اس کو یعنی کلامِ لفظی کو ہم بھی حادث مانتے ہیں، لیکن کلامِ لفظی کے حادث ہونے سے کلامِ نفسی کے اِثبات کی نفی کیسے ہوئی؟ اگر ہم کلام کی لفظی ونفسی کی طرف تقسیم نہ کرتے، پھر تم کہتے کہ کلام مؤلف ومنظّم ہے، لہٰذا حادث ہے، لیکن ہم تو تقسیم کرتے ہیں کہ ایک کلام لفظی ہے اور دوسرا نفسی، کلامِ نفسی قدیم ہے، اور کلامِ لفظی حادث ومخلوق، ہاں! تمہاری دلیل حنابلہ پر قائم ہوتی ہے جو اس کلامِ (لفظی) کو غیر مخلوق مانتے ہیں۔ خلاصۂ بحث یہ ہوا کہ تمہاری یہ ساری دلیل کلامِ لفظی کے حادث ومخلوق ہونے پر ہے، اس سے کلامِ نفسی کے وجود کی نفی نہیں ہوتی۔

و المعتزلة لما لم یمکنھم الخ، ہمارے استدلال (کہ جب اللہ تعالیٰ متکلم ہے، تو بلاشبہ کلام اس کے ساتھ قائم ہوگا، اور ظاہر ہے کہ وہ کلام نفسی ہوگا) کا معتزلہ نے جواب دیا تھا، شارح اس کا ردّ کرتا ہے، انھوں نے جواب دیا کہ بے شک اجماع ہے کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہے، لیکن متکلم کا یہ معنی نہیں ہے کہ کلام اس کے ساتھ قائم ہے، بلکہ متکلم کا یہ مطلب ہے کہ اللہ تعالیٰ کلام[۱] کو اس کے محل میں پیدا کرتا ہے، کبھی درخت میں، کبھی ہوا میں، کبھی جبریل علیہ الصلوٰۃ والسلام کی زبان پر، کبھی نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کی زبان پر، چنانچہ ایجاد اللہ تعالیٰ کے ساتھ قائم ہوگی، نہ کہ کلام، کلام تو غیر کے ساتھ قائم ہوگا، یا پھر متکلم کا یہ معنی ہے کہ وہ کتابت کے اَشکال کو لوحِ محفوظ پر پیدا کرتا ہے، اور لکھتا ہے، لیکن پڑھتا نہیں ہے، کیونکہ اگر پڑھے تو کلام ثابت ہو جائے گا، پس ایجاد اللہ تعالیٰ کے ساتھ قائم ہوگی، لہٰذا کلامِ نفسی ثابت نہ ہوسکا۔

[۱] یعنی اللہ تعالیٰ آوازوں اور حروف کو ان کے محال (درخت طور وغیرہ جگہوں) میں پیدا کرتا ہے۔

على ان القرآن اسم لما نقل الينا بين دُفّتی المصاحف تواترًا، و هذا يستلزم كونه مكتوبًا فی المصاحف مقروءًا با لالسنة مسموعًا بالآذان و كل ذلك من سمات الحدوث بالضرورة" فاشار الی الجواب بقوله و هو ای القرآن الذی هو كلام الله تعالی مكتوب فی مصاحفنا ای باشكال الكتابة و صور الحروف الدالّة عليه محفوظ فی قلوبنا ای بالفاظ مخيلة مقروء بالسنتنا بحروفه الملفوظة المسموعة مسموع بآذاننا بتلك ايضا غير حالّ فيها ای مع ذلك ليس حالًّا فی المصاحف و لا فی القلوب و لا فی الالسنة و لا فی الآذان بل هو معنی قديم قائم بذات الله تعالی يُلفظ و يُسمع بالنظم الدالّ عليه و يُحفظ بالنظم المخيل و يُكتب بنقوش و اَشكال موضوعة للحروف الدالّة عليه

اس پر کہ قرآن نام ہے اس کا جو ہماری طرف مصاحف کی دوجلدوں میں تواتر کے ساتھ منقول ہوا ہے، اور یہ تعریف اس کے مصاحف میں لکھے ہونے کو اور زبانوں کے ساتھ پڑھا جانے والا ہونے کو اور کانوں کے ساتھ سنا جانے والا ہونے کو مستلزم ہے اور یہ سب کچھ بالضرورۃ حادث ہونے کی علامتیں ہیں۔ تو مصنف نے اپنے قول ''اور وہ،، کے ساتھ جواب کی طرف اشارہ کیا ہے۔ وہ سے مراد وہ قرآن ہے جو اللہ تعالیٰ کا کلام ہے۔ ''لکھا ہوا ہے ہمارے مصاحف میں،، یعنی کتابت کی شکلوں میں اور ان حروف کی صورتوں میں جو اُس کلام پر دلالت کرتے ہیں ''ہمارے دلوں میں محفوظ،، یعنی ان الفاظ کے ساتھ جو خیال میں ہیں ''ہماری زبانوں کے ساتھ پڑھا جاتا ہے،، اپنے ان حروف کے ساتھ جو بولے اور سنے جاتے ہیں ''سنا جاتا ہے ہمارے کانوں کے ساتھ،، اس کے ساتھ نیز ''ان میں حلول کئے ہوئے نہیں،، یعنی اس کے باوجود مصحفوں میں حلول کئے ہوئے نہیں ہے، نہ دلوں میں، نہ زبانوں میں، اور نہ کانوں میں بلکہ وہ ایک قدیم معنی ہے جو اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہے، اس کا تلفظ کیا جاتا ہے، اور اسے سنا جاتا ہے اس نظم کے ساتھ جو اس پر دلالت کرتی ہے اور اسے نظمِ مخیل کے ساتھ محفوظ کیا جاتا ہے اور نقوش اور ان شکلوں کے ساتھ لکھا جاتا ہے جو حرفوں کی بنائی گئی ہیں وہ حرف اس کلام پر دلالت کرتے ہیں۔

على اختلاف بينهم الخ: سوال ہوا کہ متکلم کی یہ دو تفسیریں کیوں ذکر کیں؟ تو جواب دیا کہ معتزلہ میں اختلاف ہے، کہ جبرئیل علیہ الصلوٰۃ والسلام کلام کیسے سمجھتے ہیں، بعض نے کہا کہ اس طرح سمجھتے اور سنتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ آواز کو ان کی زبان پر پیدا کر دیتا ہے، یا ہوا میں آواز پیدا کر دیتا ہے، اور جبرئیل علیہ الصلوٰۃ والسلام اس کو سُن لیتے ہیں، اس قول کے قائل کے نزدیک متکلم کی پہلی تفسیر ہوگی، اور بعض نے کہا کہ اللہ تعالیٰ لوحِ محفوظ پر کلام لکھ دیتا ہے، جس کو جبرئیل علیہ الصلوٰۃ و

السلام پڑھ کر یاد کر لیتے ہیں، ان کے نزدیک دوسری تفسیر ہوگی۔

و انت خبير بان المتحرك الخ: سے ان کے اس جواب کا رد کرتا ہے کہ متکلم کا معنی یہ کرنا کہ جو آواز اور حروف کو پیدا کرے، غلط ہے، کیونکہ پھر متحرک کا معنی بھی یہی ہوگا کہ جو حرکت کو پیدا کرے، چنانچہ اللہ تعالیٰ بھی متحرک ہو جائے گا، کیونکہ وہی حرکت کو پیدا کرتا ہے، حالانکہ سب کو معلوم ہے کہ متحرک کا معنی ہے: جس کے ساتھ حرکت قائم ہو، نہ کہ جو حرکت کو قائم کرے، لہٰذا متکلم کا بھی یہی معنی ہوگا کہ جس کے ساتھ کلام قائم ہو، نہ کہ جو کلام کو پیدا کرے۔

و الا يصح الخ: یعنی اگر متحرک کا یہی معنی ہو کہ جو حرکت کو پیدا کرے، اور اللہ بھی متحرک ہو جائے، تو پھر چاہیے کہ اللہ تعالیٰ جن اشیا کا موجد ہے، ان کے ساتھ متصف ہو جائے، اللہ سواد کو پیدا کرتا ہے، لہٰذا اللہ کو اسود کہنا چاہیے، اسی طرح اللہ تعالیٰ بیاض کو پیدا کرتا ہے، لہٰذا اللہ تعالیٰ کو ابیض کہنا چاہیے، و الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا۔

قوله: و من اقوى شبه المعتزلة الخ: سے شارح معتزلہ کی عدمِ اثباتِ کلامِ نفسی پر دوسری دلیل نقل کرتا ہے، کہ تم (اہلِ سنت) خود قرآن کی تعریف کرتے یوں کرتے ہو: ''جو نقل متواتر کے ساتھ مصاحف میں نقل کیا گیا ہے'' (دُفّتی، دفۃ کی تثنیہ ہے، اور دفۃ کا معنی ''طرف'' ہے، قرآن شریف کے دو گتے بھی دو طرفیں ہیں، اور مصاحف ''مصحف'' کی جمع ہے، اور مصحف ان اوراقِ مکتوبہ کو کہتے ہیں جو مجلد ہوں)، اور قرآن یعنی کلام کا منقول ہونا، اس کے مکتوب ہونے کو مستلزم ہے؛ کیونکہ منقول کتابت سے ہی ہوگا، اور جب منقول مکتوب ہوگا، تو وہ زبان کے ساتھ مقروّ بھی ہوگا، اور کانوں کے ساتھ مسموع بھی ہوگا، اور مکتوب و مسموع و مقروّ ہونا حدوث کی علامات ہیں، لہٰذا وہ کلام حادث ہے، اور کلامِ نفسی تو بقول تمہارے قدیم ہے، لہٰذا یہ قرآن و کلام، کلامِ نفسی کس طرح ہو سکتا ہے؟ پس کلامِ نفسی ثابت نہ ہوا، تو اس کا ماتن نے

و هو مكتوب فی مصاحفنا الخ: سے جواب دیا، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ بے شک قرآن کی یہ تعریف ہے، لیکن یہ کلامِ نفسی کی تعریف نہیں ہے، بلکہ اس کے دال یعنی کلامِ لفظی کی تعریف ہے، اور کلامِ لفظی مصاحف میں مکتوب ہے، اَشکالِ کتابت اور صُورِ حروف کے ساتھ، اور یہی کلامِ لفظی ہمارے قلوب میں محفوظ ہے، الفاظِ مخیّلہ کے ساتھ (یعنی وہ الفاظ ہمارے ذہن و خیال میں ہیں)، اور یہ کلامِ لفظی مقروّ بھی ہے، حروفِ ملفوظہ مسموعہ کے ساتھ، اور یہ کلامِ لفظی مسموع ہے، انھیں حروفِ ملفوظہ مسموعہ کے ساتھ، مطلب یہ ہے کہ یہ کلامِ لفظی کی صفات ہیں کہ وہ مکتوب ہوتا ہے، مقروّ، مسموع ہوتا ہے، وغیرہ وغیرہ، باوجود اس کے کہ کلامِ نفسی مصاحف، آذان یا قلوب و اَلسنہ (کانوں، دلوں اور زبانوں) میں حلول نہیں کرتا، جو حلول کرتا ہے، وہ کلامِ لفظی ہے، مختصر یہ کہ مکتوب فی المصاحف یا مقروّ یا مسموع وغیرہ ہونا، یہ کلامِ لفظی کی صفات ہیں جو کلامِ نفسی پر دال ہے، اور کلامِ لفظی کو ہم بھی حادث مانتے ہیں، لیکن اس سے کلامِ نفسی کی نفی نہیں ہوتی۔

کلامِ نفسی تو ایک معنیٔ قدیم ہے، جو ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے، اس پر دلالت کرنے والی نظم کے ساتھ اس کا تلفظ اور سماع ہوتا ہے، خیال میں آ جانے والی نظم کے ساتھ اسے حفظ کیا جاتا ہے، اور اس پر دلالت کرنے والے

**كما يقال النار جوهر مضى محرق، يُذكر باللفظ و يُكتب بالقلم و لايلزم منه كون حقيقة النار صوتا و حرفا، و تحقيقه ان للشيء وجودًا فى الاعيان و وجودًا فى الاذهان و وجودًا فى العبارة و وجودًا فى الكتابة،**

جیسا کہ کہا جاتا ہے آگ جوہر ہے روشن ہے جلانے والا ہے، اس کا ذکر لفظ سے کیا جاتا ہے قلم سے لکھا جاتا ہے، اور اس سے آگ کی حقیقت کا آواز یا حرف ہونا لازم نہیں آتا، اور اس کی تحقیق یہ ہے کہ شے کا اعیان میں وجود ہے، اور ایک وجود اذہان میں ہے ایک وجود عبارت میں ہے اور ایک وجود کتابت میں ہے۔

حروف کے لیے وضع کی گئیں شکلوں اور نقوش کے ساتھ اسے لکھا جاتا ہے۔ جیسے کہا جاتا ہے: ”النار جوهر مضى محرق“ (آگ روشنی کرنے والا جلانے والا ایک جوہر ہے)، اس بات کو الفاظ کے ساتھ ذکر کیا جاتا ہے، اور قلم کے ساتھ لکھا جاتا ہے، لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ آگ کی حقیقت آواز اور حرف ہو۔

كما يقال: النار جوهر الخ: سے اس کی مثال دیتا ہے کہ جیسے آگ کی تعریف کرتے ہیں کہ ”آگ وہ جوہر ہے جو روشن کرتی ہے، اور جلاتی ہے“، اور یہ بات لفظ کے ساتھ ذکر کی جاتی ہے اور قلم کے ساتھ لکھی جاتی ہے، لیکن ”ذکر و کتابت“ سے یہ لازم نہیں آتا کہ آگ صوت یا حروف کا نام ہے، کیونکہ مذکور صوت ہوتی ہے اور مکتوب لفظ ہوتا ہے، بلکہ مطلب یہ ہوتا ہے کہ جو نار کا دال ہے وہ مذکور و مکتوب ہوتا ہے، اسی طرح کلامِ نفسی مکتوب و مذکور نہیں، اس کا دال کلامِ لفظی مذکور و مکتوب ہے۔

قوله: و تحقيقه ان للشيء الخ: شارح نے ماقبل معتزلہ کی دلیل ذکر کی تھی کہ تم (اہل سنت) قرآن کی تعریف کرتے ہو: ”جو مصاحف میں منقول ہو“، اور منقول ہونا حادث کی صفت ہے، اور اس کا جواب دیا تھا، اب شارح اس جواب کی تحقیق کرتے ہوئے کہتا ہے کہ شے کے لیے کئی وجود ہیں، ایک وجود فی الاعیان ہے، دوسرا وجود فی الاذهان، تیسرا وجود فی العبارت، اور چوتھا وجود فی الكتابت ہے۔ وجود فی الاعیان یہ ہے کہ شے خارج میں موجود ہو، مثلاً: زید خارج میں قاعد ہے۔ وجود فی الاذهان یہ ہے کہ شے ذہن میں موجود ہو، جیسے: ذہن میں زید کا قعود ہو، کہ زید قاعد ہے۔ وجود فی العبارت یہ ہے کہ شے عبارت میں موجود ہو، جیسے: ہم زبان سے کہیں کہ زیدٌ قاعدٌ، اور وجود فی الكتابت یہ ہے کہ شے کتابت میں موجود ہو، جیسے ہم کاغذ پر لکھیں کہ زیدٌ قاعدٌ۔ وجود فی الاعیان اور شے کا وجود فی الاذهان، یہ وجود حقیقی ہیں، کہ خارج میں بھی زید کی ذات قاعد ہے، اور ذہن میں بھی زید کی ذات موجود ہے، اور وجود فی العبارت اور وجود فی الكتاب، یہ شے کے مجازی وجود ہیں، کیونکہ کتاب و عبارت میں زید کی ذات موجود نہیں ہے، بلکہ لفظ موجود ہے (جو زید پر دال ہے)۔

وجودا فى الكتابة، وجودا فى العبارت پر دال ہے، یعنی وجود فی العبارت، وجود فی الكتابت کا مدلول و معنی ہے، اور وجود فی العبارت، وجود فی الاذهان پر دال وضعی ہے، اور وجود فی الاذهان، وجود فی الاعیان پر دال ہے، لیکن وجود فی الاعیان مدلولِ وضعی نہیں، عقلی ہے، جو کبھی بھی تبدیل نہیں ہوتا، اور مدلولِ وضعی دال کے تبدیل ہونے سے تبدیل ہوتا رہتا ہے، مثلاً: زيد قاعد یا زيد يقعد یا زيد يثبت له القعود کہا جائے، تو ذہن میں معنی بھی بدلتا رہے گا، لیکن مدلولِ عقلی یعنی وجود فی الاعیان متبدل نہیں ہوتا، کہ خارج میں زید کے لیے قعود ہے، اس میں تبدیلی نہیں آتی۔

مذکورہ بالا بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ کلام نفسی کا وجود فی الاعیان ہے، یعنی اس کا وجود حقیقی ہے، اور وہ موجود فی الخارج ہے۔ نہ وہ موجود فی الذهن ہے، نہ فی الكتابت اور نہ فی العبارت۔ اور یہ جو کلام یا قرآن کی تعریف کی گئی، تو اُس کلام کی جو کتابت میں موجود ہو، یا عبارت میں موجود ہو، یا ذہن میں موجود ہو، اور وہ کلامِ لفظی ہے۔

قوله: فحيث يوصف القرآن الخ: سے ماقبل کی ہی تفصیل کرتا ہے، کہ کبھی قرآن اُن صفات کے ساتھ موصوف ہوتا ہے جو صفات، قدیم کے لوازِم ہیں، اور کبھی قرآن ان صفات سے موصوف کیا جاتا ہے جو حوادِث کے لوازِم ہیں، اگر یہ کہا جائے کہ القرآن غير مخلوق، تو یہ صفت لوازِمِ قدیم سے ہے، اب قرآن سے مراد اس کا وجودِ حقیقی ہوگا جو موجود فی الخارج ہے، یعنی کلامِ نفسی (اور ہرگز متبدل نہیں ہوتا، ہمیشہ خارج ایک جیسا ہوتا ہے)۔

اور جب قرآن ان صفات کے ساتھ موصوف ہو جو مخلوقات و محدثات کے لوازم سے ہیں، تو اب قرآن سے مراد اَور ہوگا، یعنی قرآن سے مراد الفاظِ منطوقہ مسموعہ ہوں گے، جیسے: کہا جائے: قرءت نصف القرآن، کہ میں نے نصف قرآن پڑھا، تو معلوم ہوا کہ دوسرا نصف نہیں پڑھا، لہٰذا دوسرا حادث ہوگا، اور نصف مقروّ بھی حادث ہوگا، کہ اس کو اس نے ابھی پڑھا ہے، پہلے نہیں پڑھا، تو قرآن کا نصف پڑھنا، یہ مخلوق کے لوازم سے ہے، اس لیے اَب قرآن سے مراد الفاظِ منطوقہ مسموعہ ہوں گے، یعنی وجود فی العبارت،

یا قرآن سے مراد الفاظِ مسموعہ نہ ہوں گے، بلکہ الفاظِ مخیّلہ ہوں گے (الفاظ منطوقہ وہ ہیں کہ ان کو پڑھا جائے، اور مخیّلہ وہ ہیں جن کو پڑھا نہ جائے، بلکہ وہ ذہن میں موجود ہوں، جیسے حافظ کے ذہن میں الفاظِ مخیّلہ ہوتے ہیں) جیسے کوئی کہے: حفظت القرآن، میں نے قرآن کو محفوظ کیا، تو معلوم ہوا کہ وہ پڑھ نہیں رہا ہے، بلکہ اس نے قرآن کو محفوظ کیا ہے، یہ بھی حادث کے لوازِم سے ہے، لہٰذا قرآن سے مراد الفاظِ مخیّلہ ہوں گے، جو حافظ کے ذہن کے ساتھ قائم ہوں گے، یعنی اب قرآن سے مراد وجود فی الاذہان ہوگا،

یا قرآن سے مراد اَشکالِ منقوشہ ہوں گے، جیسے کہا جائے: يحرم للمحدث مسّ القرآن، یعنی محدث کے لیے قرآن کو مس کرنا حرام ہے، تو مس، نہ الفاظِ منطوقہ کو کہا جا سکتا ہے، نہ الفاظِ مخیّلہ کو، لہٰذا اب قرآن سے مراد نقوش ہوں گے، جو اوراق پر موجود ہوں گے، یہ وجود فی الكتابت ہے، تو نقوش کو مس کرنا حرام ہوگا۔

فالكتابة تدل على العبارة و هى على ما فى الاذهان و هو على ما فى الاعيان ، فحيث يُوصَف القرآن بما هو من لوازم القديم كما فى قولنا "القرآن غير مخلوق" ، فالمراد حقيقته الموجودة فى الخارج ، و حيث يُوصَف بما هو من لوازم المخلوقات و المُحدَثات ، يُراد به الالفاظ المنطوقة المسموعة كما فى قولنا "قرء ت نصف القرآن" او المخيلة كما فى قولنا "حفظت القرآن" او يُراد به الاشكال المنقوشة كما فى قولنا "يَحرُم للمُحدِث مسُّ القرآن" ، و لمّا كان دليل الاحكام الشرعية هو اللفظ دون المعنى القديم ، عرّفه ائمة الاصول بالمكتوب فى المصاحف المنقول بالتواتر و جعلوه اسمًا للنظم و المعنى جميعًا اى للنظم من حيث الدلالة على المعنى لا لمجرد المعنى ،

تو کتابت عبارت پر دلالت کرتی ہے اور وہ اسی صورت پر ہے جو ذہنوں میں ہے۔ تو جب قرآن کو اس کے ساتھ موصوف مانا جاتا ہے جو قدیم کے لوازم ہیں جیسا کہ ہمارے قول ''القرآن غیر مخلوق'' (قرآن مخلوق نہیں ہے) میں تو مراد اس کی حقیقت ہوتی ہے جو خارج میں موجود ہے، اور جب موصوف ہو اس کے ساتھ جو مخلوقات اور محدثات کے لوازم ہیں تو مراد اس سے وہ الفاظ ہوں گے جو بولے سنے جاتے ہیں جیسا کہ ہمارے قول: ''قرء ت نصف القرآن،، (میں نے نصف قرآن پڑھا) یا وہ موصوف الفاظِ مخیلہ سے ہو جیسے: ہمارا قول ''حفظت القرآن ،، ہے۔ یا مراد اس سے وہ شکلیں ہیں جو منقوش ہیں جیسا کہ ہمارا قول ''یحرم للمحدث مس القرآن،، (بے وضو کے لئے قرآن کو چھونا حرام ہے) اور جب احکام شرعیہ کی دلیل لفظ ہے معنی قدیم نہیں، تو اصول کے اماموں نے اس کی تعریف المکتوب فی المصاحف المنقول بالتواتر کے ساتھ کی اور اسے نظم و معنی دونوں کا نام بنا دیا یعنی نظم کا اس حیثیت سے کہ نظم معنی پر دلالت کرتی ہے، خالی معنی کے لئے نہیں۔

خلاصۂ بحث یہ ہے کہ جب قرآن ایسی صفات، جو محدث کے لوازِم سے ہیں، اُن سے موصوف ہوگا، تو ان تین (یعنی وجود فی الاذہان، وجود فی الکتابت یا وجود فی العبارت) میں سے کوئی ایک مراد ہوگا، بحسب القرینہ۔

قولہ: و لما کان الدلیل الخ: سے ایک اعتراض کا جواب دیتا ہے، اعتراض یہ ہے کہ بحث کلامِ نفسی میں چلی آ رہی ہے، لہٰذا ماتن کو چاہیے تھا کہ متن میں کلامِ نفسی کی تعریف کرتا، لیکن اس نے کلامِ لفظی کی تعریف کی ہے۔ تو جواب دیا کہ احکامِ شرعیہ کا استنباط کلامِ لفظی سے ہوتا ہے، کلامِ نفسی سے نہیں ہوتا، کیونکہ کلامِ نفسی نہ سننے میں آتی ہے، نہ پڑھنے میں، وہ تو کسی کو معلوم ہی نہیں کہ کیا چیز ہے، اس لیے کلامِ لفظی کی تعریف کی اور اسی لیے (یعنی چونکہ یہ کلامِ لفظی احکامِ شرعیہ

و اما الكلام القديم الذى هو صفة الله تعالى فذهب الاشعرى الى انه يجوز ان يُسمَع و منعه الاستاذ ابو اسحٰق الاسفرائنى و هو اختيار الشيخ ابى منصور الماتريدى ، فمعنى قوله تعالى "حَتّٰى يَسْمَعَ كَلَامَ اللّٰهِ" ما يدل عليه كما يقول "سمعت علمَ فلان" ، فموسى عليه الصلوٰة والسلام سمع صوتًا دالًّا على كلام الله تعالى لكن لمّا كان بلاواسطة الكتاب و الملك ، خُصّ باسم الكليم ،

البتہ کلام قدیم وہ ہے جو اللہ تعالیٰ کی صفت ہے۔ اشعری اس طرف گئے کہ جائز ہے کہ وہ سنا جائے اور استاذ ابو اسحاق الاسفرائنی نے اس پر منع وارد کی اور وہ شیخ ابو منصور ماتریدی کا اختیار کردہ ہے، تو اللہ تعالیٰ کے قول "حتی یسمع کلام اللہ" کا معنی سنتا ہے جو اس پر دلالت کرتا ہے، جیسے وہ کہے کہ میں نے فلاں کا علم سنا۔ تو موسیٰ علیہ الصلاۃ والسلام نے ایک آواز سنی جو اللہ تعالیٰ کے کلام پر دلالت کرتی تھی، لیکن چونکہ وہ کتاب اور فرشتے کے واسطہ کے بغیر تھی اس لئے آپ کو کلیم کے نام سے خاص کیا گیا۔

کی دلیل ہے) ائمہ اصول نے قرآن کی تعریف یوں کی کہ جو ''مکتوب فی المصاحف ہو، نقل متواتر کے ساتھ منقول ہو''، اور انھوں نے کہا کہ نظم (لفظ) اور معنی کے مجموعہ کا نام قرآن ہے۔

قولہ: ای للنظم من حیث الدلالۃ الخ: سے ایک سوال کا جواب دیا، سوال یہ ہے کہ تم کہتے ہو: قرآن کریم نظم و معنی دونوں کا نام ہے، دونوں کا نام قرآن کیسے ہوسکتا ہے؟ حالانکہ قرآن کی تعریف ہے: ''جو مکتوب فی المصاحف ہو''، تو مکتوب، نظم ہوتی ہے، معنی تو مکتوب نہیں ہوتا، معنی کیسے قرآن ہوگا؟

تو جواب دیا کہ نظم سے مراد وہ نظم قرآن ہے جو معنی پر دلالت بھی کرے، صرف معنی کا نام قرآن نہیں ہے، بلکہ قرآن تو صرف نظم کا نام ہے، لیکن مطلق نظم نہیں، بلکہ وہ نظم جو معنی پر دال ہو، تو یہ جو کہتے ہیں کہ قرآن نظم و معنی کا نام ہے، تو مطلق نظم کا نام قرآن ہے، لیکن وہ نظم جو معنی پر دلالت کرے۔

قولہ: و اما الکلام القدیم الذی الخ: اب یہاں سے دو نزاع ذکر کرتا ہے، پہلا یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے کلام نفسی ثابت ہے، جو اس کے ساتھ قائم ہے، کیا وہ سُنا جا سکتا ہے یا نہیں؟ اور دوسرا نزاع یہ ہے کہ جیسے ہمارے دو کلام ہیں: ایک کلامِ لفظی اور دوسرا کلامِ نفسی، اور یہ دونوں ہمارے ساتھ قائم ہیں، کیا اللہ تعالیٰ کے لیے بھی کلامِ نفسی کے علاوہ کلامِ لفظی ہے یا نہیں ہے؟

اولاً پہلا نزاع ذکر کرتا ہے کہ اشعری کا یہ مذہب ہے کہ کلامِ نفسی سنا جا سکتا ہے، لیکن اس میں نہ حروف ہوں گے نہ

فان قيل لو كان كلام الله تعالى حقيقةً فى المعنى القديم مجازًا فى النظم المؤلّف، يصح نفيه عنه بان يقال ليس النظم المنزّل المعجز المفصل الى السُوَر و الآيات كلام الله تعالى، و الاجماع على خلافه، و ايضا المعجز المتحدّٰى به هو كلام الله تعالى حقيقةً مع القطع بان ذلك انما يُتصور فى النظم المؤلّف المفصل الى السور اذ لا معنى لمعارضته الصفة القديمة، قلنا التحقيق ان كلام الله تعالى اسم مشترك بين الكلام النفسى القديم و معنى الاضافة كونه صفةً له تعالى و بين اللفظى الحادث المؤلّف من السور و الآيات، و معنى الاضافة انه مخلوق الله تعالى

تو اگر کہا جائے: اگر کلام اللہ تعالیٰ معنیٔ قدیم میں حقیقت ہے نظم مؤلف میں مجاز ہے تو اس کی نفی اس سے کرنا درست ہے بہ ایں طور کہ کہا جائے: نظم منزل معجز جس کی تفصیل سورتوں اور آیات کی صورت میں ہے وہ کلام اللہ تعالیٰ نہیں ہے۔ اور اجماع اس کے خلاف ہے، اور نیز معجز جس کے ساتھ چیلنج کیا گیا ہے وہ حقیقت میں کلام اللہ تعالیٰ ہے، اس بات کے یقینی ہونے کے ساتھ کہ یہ نظم مؤلف مفصل الی السور میں متصور ہے اس لئے اس کے معارض صفتِ قدیمہ کا کوئی معنیٰ نہیں ہے، ہم کہتے ہیں: تحقیق یہ ہے کہ کلام اللہ تعالیٰ ایک نام ہے جو مشترک ہے، کلام نفسی قدیم (اور اس کلام کی) اضافت کا معنیٰ اس کا اللہ تعالیٰ کی صفت ہونا ہے اور کلام لفظی حادث کے درمیان جو سورتوں اور آیات سے مرکب ہے، (اس جگہ) اضافت کا معنیٰ ہے کہ یہ اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہے۔

ہی صوت، جیسے ہم کسی شے کو دیکھیں تو اُس کا طریقہ یہ ہوتا ہے کہ اس شے کی شکل ہمارے سامنے ہوتی ہے، اور وہ کسی نہ کسی جانب میں ہوتی ہے، لیکن جب اللہ تعالیٰ کا قیامت میں دیدار کیا جائے گا، وہاں نہ شکل ہوگی، نہ ہی کوئی جانب۔ لیکن اُستاد ابو اسحاق اسفرائینی اور شیخ ابو منصور ماتریدی رحمہما اللہ تعالیٰ نے اس کے خلاف کہا ہے، انھوں نے کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا کلامِ نفسی سُنا نہیں جا سکتا۔

**فمعنى قوله تعالى "حتى يسمع كلام الله" الخ**: سے ایک اعتراض کا جواب دیا، اعتراض یہ ہوا کہ تم نے کہا ہے: کلامِ نفسی سُنا نہیں جا سکتا، حالانکہ قرآن میں ہے: ''حتیٰ کہ وہ اللہ کا کلام سُن لے''، تو معلوم ہوا کہ کلامِ نفسی سُننا جائز ہے، اس کا جواب دیا کہ کلام اللہ سے مراد اس پر دالّ کلامِ لفظی ہے، اور یہ سُنا جا سکتا ہے، جیسے کہا جاتا ہے کہ میں نے فلاں کا علم سُنا، حالانکہ علم تو نہیں سُنا جا سکتا، تو مطلب یہ ہے کہ جو علم پر دالّ ہے، میں نے وہ سنا ہے۔

**فموسى عليه الصلوة و السلام الخ**: پھر اعتراض ہوا کہ موسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام نے تو کلام سُنا ہے! اس کا جواب یہ دیا کہ انھوں نے کلامِ نفسی نہیں سُنا، بلکہ ایک آواز سُنی جو کلامِ نفسی پر دلالت کرتی تھی۔ پھر اعتراض ہوا کہ یہ دالّ تو ہم بھی سنتے رہتے ہیں، پھر موسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام کو ''کلیم'' کہنے کی کیا وجہ ہے؟ اس کا جواب یہ دیا کہ ''کلیم'' کہنے کی وجہ یہ ہے کہ انھوں نے آواز کو، جو کلامِ نفسی پر دالّ ہے، کتاب و فرشتہ کے واسطہ کے بغیر سنا تھا، تو چونکہ ان کے سننے کا طریقہ عجیب تھا (یعنی وہ آواز انھوں نے درخت یا طور سے سنی تھی) اس لیے ان کو ''کلیم'' کہا جاتا ہے۔

**قوله فان قيل لو كان كلام الخ**: سے شارح ایک اعتراض نقل کر کے اس کا جواب دے گا، اعتراض یہ ہوا کہ تمہاری کلام سے پتا چلتا ہے کہ حقیقتاً کلام اللہ معنیٰ قدیم یعنی کلامِ نفسی ہے، اور کلامِ لفظی مجازاً کلام اللہ ہے، یعنی جس نظم مؤلف کو ہم پڑھتے ہیں، وہ مجازاً کلام اللہ ہے، حالانکہ بات اس طرح نہیں ہے، کیونکہ یہ قانون ہے کہ لفظ سے معنیٰ مجازی کی نفی کی جا سکتی ہے، جیسے: ''اسد'' مجازاً رجلِ شجاع پر بولا جاتا ہے، لیکن ''اسد'' کی رجلِ شجاع سے نفی بھی کی جا سکتی ہے، اسی طرح کلام اللہ کی کلامِ لفظی یعنی نظم مؤلف سے نفی صحیح اور جائز ہوگی، یعنی ہم کہہ سکیں گے کہ قرآن (جو ہم پڑھتے ہیں) کلام اللہ نہیں (نعوذ باللہ) حالانکہ یہ خیال کرنا کفر ہے، تو تم کیسے کہہ سکتے ہو کہ کلام اللہ حقیقتاً کلامِ نفسی ہے؟

**قوله: و ايضا المعجز المتحدى** سے شارح دوسرا اعتراض ذکر کرتا ہے کہ معجز اور متحدیٰ بہٖ کلام اللہ ہے حقیقتاً، اور جو چیز متحدیٰ بہٖ بن سکتی ہے، وہ تو نظم مؤلف ہے، کیونکہ کفار سے تحدی الفاظ و نظم میں ہوگی، کلامِ نفسی کو تو ہم بھی نہیں سمجھ سکتے، اس کے ساتھ تحدی کیسے متصور ہوگی؟ تحدی نظم مؤلف سے کی جاتی ہے، معلوم ہوا کہ کلام اللہ حقیقتاً کلامِ لفظی ہے، نہ کہ نفسی، کیونکہ متحدیٰ بہٖ حقیقتاً کلام اللہ ہے، اور وہ بجز کلامِ لفظی کہ کوئی نہیں ہو سکتا، تو کلام اللہ حقیقتاً بھی کلامِ لفظی ہوگا۔

**قوله: قلنا التحقيق ان كلام الله تعالى الخ**: سے شارح مذکورہ بالا دونوں اعتراضوں کا ایک ہی جواب دیتا ہے کہ تمہارا اعتراض تب ہو جب ہم یہ کہیں کہ کلام اللہ کی وضع صرف کلامِ نفسی کے لیے ہے، ہم تو یہ کہتے ہیں کہ کلام اللہ مشترک ہے دونوں کے درمیان یعنی کلام اللہ کی وضع کلامِ نفسی کے لیے بھی ہے اور کلامِ لفظی کے لیے بھی، تو دونوں حقیقتاً کلام اللہ ہوئے۔ اب پہلا اعتراض بھی نہ ہوگا کہ معنیٰ مجازی کی لفظ سے نفی صحیح ہوتی ہے، کیونکہ کلامِ لفظی بھی حقیقی کلام اللہ ہے، اور دوسرا اعتراض بھی نہ ہوگا کیونکہ ہم کہہ چکے ہیں کہ کلام اللہ دونوں میں مشترک ہے، لہٰذا کلامِ لفظی کے متحدیٰ بہٖ ہونے سے اعتراض نہ ہوگا، کیونکہ متحدیٰ بہ کلام اللہ حقیقی ہونی چاہیے، اور کلامِ لفظی بھی حقیقتاً کلام اللہ ہے (جیسے کلامِ نفسی حقیقۃً کلام اللہ ہے)

**و معنى الاضافة كونه صفة له** سے شارح یہ بتاتا ہے کہ جب کلامِ نفسی کو کلام اللہ کہیں گے، تو اضافت کا مطلب کیا ہوگا؟ تو کہتا ہے کہ کلام اللہ کا مطلب یہ ہے کہ یہ کلامِ نفسی اللہ تعالیٰ کی صفت ہے، جو اس کے ساتھ قائم ہے، اور جب کلام اللہ، کلامِ لفظی پر بولی جائے گی، تو اضافت کا مطلب یہ ہوگا کہ یہ کلامِ لفظی اللہ کی مخلوق ہے، غیر کی مخلوق نہیں ہے، اس کو اللہ تعالیٰ نے پیدا کیا ہے، نہ کہ غیر نے۔

لیس من تالیفات المخلوقین فلا یصح النفی اصلًا و لایکون الاعجاز و التحدّی الا فی کلام اللّٰه تعالی ، و ما وقع فی عبارة بعض المشائخ من انه مجازٌ فلیس معناه انه غیر موضوع للنظم المؤلَّف بل ان الکلام فی التحقیق و بالذات اسم للمعنی القائم بالنفس و تسمیة اللفظ به و وضعه لذلك انما هو باعتبار دلالته علی المعنی فلا نزاع لهم فی الوضع و التسمیة ، و ذهب بعض المحققین الی ان المعنی فی قول مشائخنا کلام اللّٰه تعالی معنی قدیم لیس فی مقابلة اللفظ حتی یراد به

یہ مخلوقات کی تالیفات میں سے نہیں ہے لہٰذا اس کی نفی بالکل درست نہیں ہے اور اعجاز وتحدی نہیں مگر اللہ تعالی کے کلام میں، اور وہ جو بعض مشائخ کی عبارت میں واقع ہوا ہے کہ یہ مجاز ہے اس کا معنی اس کے سوا کچھ نہیں کہ یہ لفظ نظم مؤلف کے لئے وضع نہیں کیا گیا بلکہ کلام تحقیق میں اور بالذات اس معنی کا نام ہے جو نفس کے ساتھ قائم ہے اور لفظ کا نام اس کے ساتھ رکھنا اور اسے اُس کے لئے وضع کیا جانا اس کی معنی پر دلالت کے اعتبار سے ہے اس طرح ان کا تسمیہ اور وضع میں کوئی نزاع (جھگڑا) نہ رہا، اور بعض محققین اس طرف گئے ہیں کہ معنی ہمارے مشائخ کے قول ”کلام اللہ معنی قدیم،، میں لفظ کے مقابل نہیں حتی کہ اس سے مراد لیا جائے۔

**قوله: و ما وقع فی عبارة بعض المشائخ الخ** :سے ایک اعتراض کا جواب دیا، اعتراض یہ ہوا کہ تم نے کہا: کلامِ لفظی بھی حقیقتاً کلام اللہ ہے، حالانکہ بعض مشائخ کی عبارت میں ہے کہ کلامِ لفظی کلام اللہ مجازاً ہے، تو اس کا جواب دیا کہ ان کا یہ مطلب نہیں ہے کہ کلام اللہ کی نظم مؤلف کے لیے وضع ہی نہیں، بلکہ ان کا مطلب یہ ہے کہ کلام اللہ کی حقیقتاً و بالذات وضع کلامِ نفسی کے لیے ہے، اور کلامِ لفظی کے لیے بھی کلام اللہ کی وضع ہے، لیکن اس لحاظ سے کہ کلامِ لفظی، نفسی پر دال ہے، تو وہ مشائخ بھی کلامِ لفظی کے لیے وضع وتسمیہ کے قائل ہیں کہ کلام اللہ کی لفظی وضع ہے، اور کلامِ لفظی کا نام کلام اللہ ہے، چنانچہ مشائخ کا کلامِ لفظی کو مجازاً کلام اللہ کہنا بھی مجاز ہے۔

**و ذهب بعض المحققین الخ**، پہلے گزرا ہے کہ یہاں دو نزاع ہیں، ایک تو گزر چکا ہے کہ کلامِ نفسی سنی جا سکتی ہے یا کہ نہیں سنی جا سکتی؟ دوسرا نزاع یہ ہے کہ جس طرح ہم میں کلامِ نفسی ہے، اور لفظی بھی، اور وہ دونوں ہمارے ساتھ قائم ہیں، آیا ایسے ہی اللہ کے لیے بھی کلامِ لفظی ہے یا نہیں؟ تو اشاعرہ میں سے بعض محققین یعنی قاضی عضد الملۃ والدین (جو اشعری کا شاگرد ہے) کا یہ مذہب ہے کہ اللہ تعالیٰ میں کلامِ نفسی بھی ہے اور کلامِ لفظی بھی، اور یہ دونوں اس کے قائم مقام ہیں۔ اب بعض لوگوں نے کہا تھا کہ مشائخ جو کہتے ہیں کہ کلام اللّٰه تعالی معنی قدیم، تو یہ معنی، لفظ کے مقابل

مدلول اللفظ و مفهومه بل فی مقابلة العین والمراد به ما لایقوم بذاته کسائر الصفات و مرادهم ان القرآن اسم اللفظ و المعنی شامل لهما وهو قدیم لا کما زعمت الحنابلة من قدم النظم المؤلَّف المرتب الاجزاء فانه بدیهی الاستحالة للقطع بانه لایمکن التلفظ بالسین من بسم اللّٰه الا بعد التلفظ بالباء بل المعنی ان اللفظ القائم بالنفس لیس مرتب الاجزاء فی نفسه کالقائم بنفس الحافظ من غیر مرتب الاجزاء و تقدم البعض علی البعض ، و الترتب انما یحصل فی التلفظ و القراءة لعدم مساعدة الآلة

لفظ کا مدلول ومفہوم۔ بلکہ عین کے مقابلہ میں ہے اور مراد اس سے وہ ہے جو اس کے ذات کی ساتھ قائم نہیں ہے جیسے اس کی باقی صفات اور ان کی مراد یہ ہے، قرآن لفظ اور معنی کا نام ہے، تو یہ دونوں کو شامل ہے، اور وہ قدیم ہے ایسے نہیں جیسا کہ حنابلہ نے گمان کیا کہ نظم مؤلف مرتب اجزاء والی کا قدیم ہونا ہے۔ تو اس بات کا محال ہونا بدیہی ہے اس بات کے قطعی ہونے کی وجہ سے کہ بسم اللہ پڑھتے وقت سین کا تلفظ ممکن نہیں ہے مگر باء کے تلفظ کے بعد، بلکہ معنی یہ ہے کہ وہ لفظ جو نفس سے قائم ہے فی نفسہ مرتب اجزاء والا نہیں جیسے وہ جو حافظ کے نفس کے ساتھ قائم ہے یعنی غیر مرتب اجزاء والا ہوتے ہوئے، اور بعض کے بعض پر مقدم ہوئے بغیر اور ترتب تو تلفظ اور قراءۃ میں حاصل ہوتا ہے، کیوں کہ آلہ مدد نہیں کر رہا ہوتا۔

ہے، یعنی کلام اللہ معنی ہے، لفظ نہیں ........ ان بعض لوگوں کا عضد الملۃ والدین نے رد کیا تھا کہ یہ غلط ہے کہ معنی، لفظ کے مقابل ہے، بلکہ یہاں معنی، عین کے مقابل ہے، اور عین اسے کہتے ہیں جو قائم بذاتہ ہو، تو معنی وہ ہوگا جو اس طرح نہ ہو، اب ان کی کلام میں معنی، لفظ کو بھی شامل ہے، اور معنی کو بھی، تو مطلب یہ ہوگا کہ کلام اللہ معنی ہے، یعنی قائم ہے اللہ کی ذات کے ساتھ، تو کلام لفظی بھی قائم ہے، اور نفسی بھی۔

**کسائر الصفات الخ** :سے تائید ذکر کی کہ مشائخ کی کلام میں معنی، عین کے مقابلے میں ہے، کیونکہ کلام کی طرح اللہ تعالیٰ کی باقی صفات بھی معنی ہیں، تو وہاں کیسے کہہ سکتے ہیں کہ وہ لفظ کے مقابلہ میں ہیں، بلکہ وہاں بھی یہی معنی ہوگا کہ وہ صفات معنی ہیں، یعنی عین نہیں ہیں کہ قائم بذاتہا ہوں۔

**قوله : و مرادهم ان القرآن اسم اللفظ و المعنی الخ** :سے شارح یہ بتاتا ہے کہ ان بعض محققین نے کہا ہے کہ یہ جو کہتے ہیں: قرآن نام ہے لفظ ومعنی کا، تو یہ تعریف دونوں کو شامل ہے، یعنی قرآن کلامِ لفظی ونفسی کا نام ہے، جو دونوں قدیم ہیں۔

**قوله : لا کما زعمت الحنابلة الخ** :سوال ہوا کہ بعض محققین کی اس بحث کا کیا مقصد ہے؟ تو کہا کہ حنابلہ

**و هذا معنى قولهم المقروّ قديم و القراء ة حادثة، و اما القائم بذات الله تعالى فلا ترتبَ فيه حتى اَن من سمع كلامه تعالى سمعه غير مرتب الاجزاء لعدم احتياجه الى الآلة، هذا حاصل كلامه و هو جيد لمن يتعقل لفظا قائما بالنفس غير مؤلف من الحروف المنطوقة او المخيلة المشروط وجود بعضها بعدم البعض و لا من الاشكال المرتبة الدالّة عليه**

اور یہ معنی ہے ان کے قول ''المقروّ قدیم و القراء ۃ حادثۃ،، (پڑھا جانے والا قدیم ہے، اور پڑھنا حادث ہے) البتہ جو اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہے اس میں کوئی ترتب نہیں ہے حتی کہ جس نے اس کا کلام سنا اسے غیر مرتب اجزاء والا ہی سنا کیوں کہ اسے آلہ کی احتیاج نہیں ہے، یہ ان کی کلام کا حاصل ہے، اور یہ عمدہ اس کے لئے جو لفظ قائم بالنفس کو بولے جانے والے حروف اور خیالی حروف سے مرکب نہیں سمجھتا ہے، جن میں سے بعض کا وجود بعض سے مشروط ہو اور نہ وہ ان اشکال سے مرکب ہے جو مرتب ہیں اور اس پر دلالت کرتی ہیں۔

کا رد مقصود ہے، کیونکہ حنابلہ کہتے ہیں: نظم مؤلف جو مترتب الاجزاء ہے، وہ قدیم ہے، حالانکہ یہ بات بدیہی الاستحالۃ ہے، کیونکہ جب ہم بسم اللہ پڑھیں، تو سین تب پڑھیں گے کہ پہلے باء پڑھیں گے اور جب باء پڑھیں گے اس وقت سین کا تلفظ نہ ہوگا بلکہ بعد میں ہوگا، اور جو چیز بعد میں ہو وہ قدیم کیسے ہو سکتی ہے؟ لہٰذا وہ نظم مؤلف قدیم نہیں ہے، بلکہ وہ لفظ قدیم ہے (کلامِ لفظی) جو اللہ کی ذات کے ساتھ قائم ہے، اور مترتب الاجزاء نہیں ہے (جیسا کہ عنقریب آ جائے گا کہ جو کلامِ لفظی اللہ کے ساتھ قائم ہے اور اللہ تعالیٰ اس کا تلفظ فرماتا ہے، وہ نہ حرف ہیں، نہ صوت، تو گویا وہ کلامِ لفظی جو اللہ کے ساتھ قائم ہے، نظم مؤلف نہیں ہے، جیسا کہ حنابلہ کا مذہب ہے، بلکہ وہ لفظ، نہ حروف ہیں، نہ صوت۔)

قوله: كالقائم بنفس الحافظ الخ: سے اللہ کی کلامِ نفسی کی نظیر دیتا ہے کہ جیسے حافظ کے ساتھ لفظ قائم ہوتا ہے یعنی اس کے ذہن میں الفاظ ہوتے ہیں جو نہ مترتب الاجزاء ہوتے ہیں اور نہ بعض بعض پر مقدم و مؤخر ہوتے ہیں، ترتیب تب آتی ہے جب وہ حافظ ان الفاظ کو زبان پر لے آئے، اور ترتیب اس لیے آئے گی کہ ہمارا آلۂ قراءت کمزور ہے، تو اس طرح اللہ تعالیٰ کے ساتھ جو الفاظ قائم ہیں، ان میں ترتیب نہیں ہے، اور جب اللہ تعالیٰ ان کا تلفظ کرتا ہے تو بھی ان میں ترتیب نہیں آتی، کیونکہ ترتیب آلہ کی وجہ سے آتی ہے، اور اللہ آلہ کا محتاج نہیں ہے۔

و هذا معنى قولهم الخ: یعنی ان کے قول کہ ''المقروّ قديم و القرآن حادث'' کا یہی مطلب ہے کہ جو پڑھا گیا ہے (یعنی کلامِ لفظی) قدیم ہے اور قراءت (جو ہم پڑھتے ہیں، وہ) حادث ہے۔

و اما القائم بذات الله تعالى فلا الخ: پہلے حافظ کی بات تھی، اب اللہ تعالیٰ کی، کلامِ لفظی کے بارے کہتا ہے

**و نحن لانتعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ الا كون صور الحروف مخزونةً مرتسمةً فى خياله بحيث اذا التفت اليها كانت كلاما مؤلفا من الفاظ متخيلة او نقوش مترتبة و اذا تلفظ كانت كلاما مسموعا و التكوين و هو المعنى الذى يعبر عنه بالفعل و الخلق و التخليق و الايجاد و الإحداث و الاختراع و نحو ذلك و يفسّر باخراج المعدوم من العدم الى الوجود صفة الله تعالى لاطباق العقل و النقل على انه خالق للعالم مكوّن له و امتناع اطلاق الاسم المشتق على الشىء من غير ان يكون مأخذ الاشتقاق وصفًا له قائما به ازلية بوجوه**

اور ہم کلام کے نفس حافظ کے ساتھ قائم ہونے کو اس کے سوا نہیں سمجھتے کہ وہ حروف کی صورتوں کا خزانہ کی طرح جمع ہونا اور حافظ کے خیال میں منقش ہونا ہے اس طرح کہ جب وہ ان کی طرف توجہ کرے تو کلام الفاظِ متخیلہ سے اور نقوشِ مترتبہ سے مرکب ہوگی اور جب تلفظ کرے گا تو وکلام سنی جائے گی۔ ''اور تکوین،، اور یہ وہ معنی ہے جس کو فعل، خلق، تخلیق، ایجاد، احداث، اور اختراع وغیرہ جیسے الفاظ سے تعبیر کیا جاتا ہے، اور اس کی تفسیر ''معدوم کو عدم سے وجود کی طرف نکالنے کے ساتھ،، کی جاتی ہے۔ ''اللہ تعالیٰ کی صفت ہے،، کیونکہ عقل ونقل کا اس پر انطباق ہے کہ وہ جہان کا خالق ہے اس کی تکوین کرنے والا ہے، اور اسمِ مشتق کا اطلاق شے پر ممتنع ہونے کی وجہ سے بغیر اس کے کہ اشتقاق کا ماخذ اس کا ایسا وصف ہو جو اس کے ساتھ قائم ہو ''یہ صفت تکوین ازلی ہے،، کئی وجوہ سے

کہ جو لفظ اللہ کے ساتھ قائم ہے، اس میں کوئی ترتیب نہیں ہے، یہاں تک کہ اگر کوئی اللہ تعالیٰ کی کلام سنے گا، تو وہ بغیر ترتیب اجزاء کے سنے گا، کیونکہ اللہ تعالیٰ آلہ کا محتاج نہیں ہے، هذا حاصل كلامه یعنی یہ ساری تقریر ان بعض محققین کی کلام کا حاصل ہے۔ یہاں تک خلاصۂ کلام یہ ہوا کہ اللہ تعالیٰ میں کلامِ لفظی بھی ہے، اور جو لفظ اللہ کے ساتھ قائم ہیں اور اللہ تعالیٰ جو تلفظ کرتا ہے، اس میں نہ صوت ہوتی ہے، نہ حروف ہوتے ہیں، اور وہ کلامِ لفظی اکٹھی آتی ہے۔

اب شارح بعض محققین کا قوله: و هو جيد لمن يتعقل الخ: سے معمولی سا رد کرتا ہے کہ یہ تقریر تو اچھی ہے، کیونکہ اس تقریر سے سارے اشکال اُٹھ جاتے ہیں، لیکن اس میں ایک کمزوری ہے، وہ یہ کہ تم کہتے ہو: اللہ کے ساتھ لفظ قائم ہے، لیکن اس میں ترتیب نہیں ہے، یعنی الفاظ ہوں اور ہوں بھی غیر مترتب، تو اس طرح تب ہو سکتا ہے کہ یہ بات متصور ہو سکے کہ نفس کے ساتھ لفظ ہوں، لیکن وہ الفاظ حروفِ منطوقہ سے بھی مرکب نہ ہوں، اور نہ حروفِ مخیّلہ سے مرکب ہوں، نہ اشکالِ مرتبہ دالّہ سے، اگر یہ بات متصور ہو سکے، تب تو یہ درست ہوگا کہ اللہ تلفظ کرتا ہے اور اس کے ساتھ لفظ قائم

ہیں جو مترتب نہیں ہیں، لیکن ہم تو اس طرح تصور نہیں کر سکتے۔

قبلہ استاد صاحب مدظلہٗ نے بتایا کہ شارح کا ردّ کمزور ہے، اور قاضی عضد الملۃ والدین کا مذہب صحیح معلوم ہوتا ہے، کیونکہ اگر ہماری عقل میں یہ بات نہ آئے تو کوئی حرج نہیں، خرقِ عادت کے طور پر اللہ تعالیٰ اس طرح کر سکتا ہے کہ تلفظ کرے لیکن حروف نہ ہوں اور نہ صوت ہو۔

و نحن لانتعقل من قیام الکلام الخ: شارح نے ماسبق میں کہا کہ ہم نفس کے ساتھ قائم لفظ سے یہ نہیں سمجھتے کہ وہ غیر مؤلف ہے، اب بتاتا ہے کہ پھر ہم کیا سمجھتے ہیں، (اللہ تعالیٰ میں کلامِ لفظی کی نظیر حافظ کے نفس کے ساتھ جو الفاظ تھے ان کے ساتھ دی تھی، تو اب شارح اس نظیر کو لے کر کلام کرتا ہے) تو ہم یہ سمجھتے ہیں کہ جو کلام والفاظ حافظ کے ساتھ قائم ہیں، وہ حروف کی صورتیں ہیں (اور یہ بات ہم اللہ میں نہیں سمجھ سکتے کہ وہاں حروف ہوں، کیونکہ قاضی تو کہہ رہا ہے کہ الفاظ غیر مترتب الاجزاء ہیں، اور یہ تو تب ہی ہو سکتا ہے کہ حروف نہ ہوں) جو مخزونہ ہیں، اور حافظ کے خیال میں وہ صورتیں منقش ہیں، اس لحاظ سے کہ جب ان الفاظ کی طرف توجہ دیتا ہے، تو وہ کلام بن جاتے ہیں، جو الفاظِ متخیلہ سے مؤلف ہے یعنی جب ان الفاظ کی طرف ذہن میں توجہ دیتا ہے تو وہاں کلام مؤلف بن جاتی ہے جو الفاظ متخیلہ سے مرکب ہوتی ہے اور اگر حافظ ان الفاظ کو جو اس کے ساتھ قائم ہیں، لکھنا چاہے تو وہ الفاظ نقوشِ مترتبہ بن جاتے ہیں، اور جب ان الفاظ کو زبان پر لانا چاہے تو وہ مسموع بن جاتے ہیں، ہم اس طرح تصور کرتے ہیں، نہ کہ اس طرح جیسے تم نے ذکر کیا ہے۔

قولہ: و هو المعنى الذی يعبر عنه الخ:، ماتن نے آٹھویں صفت تکوین ذکر کی، اب شارح ایک تو یہ بتاتا ہے کہ تکوین کے بہت سے نام ہیں اور دوسرے تکوین کی تعریف کرے گا۔ تو پہلے کہتا ہے کہ تکوین کو فعل، خلق، تخلیق اور احیاء وغیرہ کے ساتھ تعبیر کیا جاتا ہے، یعنی خلق، تخلیق وغیرہ یہ سب تکوین کے نام ہیں، اور اب تعریف کر دی کہ تکوین یہ ہے کہ پہلے چیز معدوم ہو، پھر اس کو موجود کرنا۔

قولہ: لاطباق العقل الخ، ماتن نے کہا تھا کہ تکوین اللہ کی صفت ہے، تو صفت ہونے پر دلیل دے دی، کہ عقل و نقل کا اس بات پر اتفاق ہے، کہ اللہ تعالیٰ عالَم کا خالق اور اس کا مکوِن ہے (خالق اس لیے کہا کہ خلق، تکوین ہی ہے) اور یہ قانون ہے کہ مشتق کا حمل ہو تو مبدءِ اشتقاق شے کے ساتھ قائم ہوتا ہے، اگر مبدءِ اشتقاق قائم نہ ہو تو مشتق کا حمل ممتنع ہوتا ہے، لہٰذا جب وہ خالق و مکوِن ہے، تو خلق و تکوین اُس کے ساتھ قائم ہوں گے اور وصف ہوں گے۔

قولہ: بوجوہ الاول، تکوین کے صفة الله ہونے میں اختلاف تھا، نزاع ازلی ہونے میں تھا، اس لیے ماتن نے کہا کہ تکوین صفتِ ازلیہ ہے، اور اس کے ازلی ہونے پر شارح چند دلیلیں ذکر کرے گا، پہلی دلیل یہ ہے کہ ابھی ابھی گزرا ہے کہ تکوین اللہ کی صفت ہے، جو اس کے ساتھ قائم ہے، اب اگر تکوین حادث ہو، اور اللہ کے ساتھ قائم ہو، تو لازم آئے گا کہ اللہ محلِ حوادث بن جائے۔

**الاول انه يمتنع قيام الحوادث بذاته تعالى لما مرّ، الثانی انه وَصَفَ ذاته فی کلامه الازلی بانه الخالق فلو لم یکن فی الازل خالقًا لزم الکذب او العدول الی المجاز ای الخالق فیما یستقبل او القادر علی الخلق من غیر تعذر الحقیقة علی انه لو جاز اطلاق الخالق علیه بمعنی القادر علی الخلق لجاز اطلاق کل ما یقدر هو علیه من الاعراض علیه**

پہلی یہ کہ حادثات کا ذاتِ الٰہی کے ساتھ قیام ممتنع ہے، دلیل وہ جو گزر گئی۔ دوسرا یہ کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی ذات کا وصف اپنے کلام ازلی میں بیان کیا کہ وہ خالق ہے، تو اگر ازل میں خالق نہ ہوتا جھوٹ لازم آئے گا یا مجاز کی طرف عدول لازم آئے گا۔ یعنی پیدا کرنے زمانہ مستقبل میں یا مخلوق پر قدرت رکھنے والا بغیر اس کے کہ حقیقت کا اطلاق متعذر نہیں باوجودیکہ اگر خالق کا اطلاق پیدا کرنے پر قادر ہونے کے معنی میں ہو تو یقیناً سب اعراض کا اطلاق جن پر وہ قدرت رکھتا ہے اس پر جائز ہوگا۔

---

قولہ: الثانی انه وصف الخ: سے شارح دوسری دلیل دیتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی کلامِ ازلی میں اپنی ذات کی تعریف فرمائی کہ وہ خالق ہے، اب اگر وہ ازل میں خالق نہ ہو، تو یا کذب لازم آئے گا، یا عدول الی المجاز (جس کی دو صورتیں ہیں: ایک یہ کہ ازل میں جو اپنے کو خالق کہا ہے تو مطلب یہ ہے کہ میں مستقبل میں خالق بنوں گا (تو خلق ازلی نہ ہوئی) اور یہ مجاز ہے، کیونکہ یہ قانون ہے کہ مبدءِ اشتقاق نے مستقبل میں قائم ہونا ہے، اور پہلے سے مشتق کا حمل کیا جائے تو یہ مجاز ہوتا ہے، اور دوسری صورت مجاز کی یہ ہو سکتی ہے کہ خالق کا معنیٰ ہو: قادر علی الخلق (تو قدرت صفتِ ازلی ہوئی، نہ کہ خلق وتکوین) تو یہ کہتا ہے کہ کذب تو محال ہے، لہٰذا یہ نہیں بن سکتا، اور مجاز لینا اس وقت صحیح ہوتا ہے جب حقیقت متعذر ہو، اور یہاں حقیقت متعذر نہیں ہے، تو عدول الی المجاز کی کیا ضرورت ہے۔

قولہ: علی انه لو الخ: سے او القادر علی الخلق کا دوسرا ردّ کرتا ہے، کہ تم نے خالق کا معنیٰ کیا ہے ''قادر علی الخلق''، یعنی چونکہ قدرت علی الخلق تھی، اس لیے خالق ہے، تو پھر چاہیے کہ جن جن چیزوں پر اللہ تعالیٰ کی قدرت ہے، اللہ تعالیٰ ان کے ساتھ بھی متصف ہو (جیسا کہ خلق پر قادر ہے، اور اس کے ساتھ متصف ہے) سواد کے ساتھ بھی متصف ہو، اور بیاض کے ساتھ بھی۔ تو پھر مان لو کہ وہ ازل میں خالق تھا، اور تکوین اس کی ازلی صفت ہے۔

نوٹ: یہاں سے دیوبندیوں کے ایک استدلال کا جواب بھی آ گیا، وہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کذب بول سکتا ہے، کیونکہ ان الله علی کل شیء قدیر، لہٰذا اللہ کذب پر قادر ہے، تو کاذب ہوگا، ان کا رد آ گیا کہ چلو ہم تمہاری بات کچھ دیر کے لیے بفرضِ محال مان لیتے ہیں، کہ اللہ کذب پر قادر ہے، لیکن کاذب ہونا کیسے لازم آتا ہے، کیونکہ قدرت علی الشیء سے یہ لازم نہیں آتا کہ اللہ اس کے ساتھ متصف بھی ہو، اگر یہی بات ہے تو اللہ سواد و بیاض پر قادر ہے، لہٰذا اللہ کو اسود وابیض بھی کہنا چاہیے۔

الثالث انه لو كان حادثا فاما بتكوين آخر فيلزم التسلسل و هو محال و يلزم منه استحالة تكوين العالم مع انه مشاهد و اما بدونه فيستغني الحادث عن المحدِث و الاحداث و فيه تعطيل الصانع، الرابع انه لو حدث لحدث اما في ذاته فيصير محلا للحوادث او في غيره كما ذهب اليه ابو الهزيل من ان تكوين كل جسم قائم به فيكون كل جسمٍ خالقًا و مكونًا لنفسه و لا خفاء في استحالته

---

تیسرا یہ کہ اگر وہ حادث ہو تو یا تو دوسری تکوین کے ساتھ ہوگا، تو اس صورت میں تسلسل لازم آئے گا، اور وہ محال ہے، اس سے عالم کی تکوین کا محال ہونا لازم آتا ہے، باوجودیکہ اس کا مشاہدہ ہو رہا ہے اور یا اس کے بغیر ہوگا تو حادث محدث اور احداث سے مستغنی ہوگا، اور اس میں صانع کا معطل ہونا ہے۔ چوتھی بات یہ ہے کہ اگر وہ حادث ہے اس حدث کی وجہ سے جو یا تو اس کی ذات میں ہے تو وہ حوادث کا محل بن جائے گا، یا اس کی ذات کے علاوہ میں ہوگا جیسا کہ اس طرف ابو ہزیل گئے ہیں کہ ہر جسم کی تکوین جسم کے ساتھ قائم ہوتی ہے تو اس طرح ہر جسم خالق ہوگا اور اپنے ہی لئے مکون ہوگا اور اس کے محال ہونے میں کوئی پوشیدگی نہیں ہے۔

---

قولہ : الثالث انه لو كان الخ : سے تکوین کے ازلی ہونے پر تیسری دلیل ذکر کرتا ہے کہ اگر تکوین حادث ہو تو ہم پوچھتے ہیں کہ وہ کسی اور تکوین کے ساتھ حادث ہے یا نہیں؟ اگر کہو کہ وہ تکوین کسی اور تکوین کی وجہ سے حادث ہوگی (کیونکہ تکوین جب حادث و مخلوق ہوئی تو ہر شے تکوین سے موجود ہوتی ہے اور مخلوق ہوتی ہے، تو وہ تکوین جو حادث ہے اس کے لیے دوسری تکوین ہوگی، جس کی وجہ سے پہلی تکوین ہوگی) تو دوسری تکوین بھی حادث ہوگی، اس کے لیے بھی ایک اور تکوین کی ضرورت ہوگی، تو تسلسل لازم آ جائے گا، اور یہ محال ہے۔ تکوین کو حادث ماننے سے ایک تو محال لازم آ گیا، اور دوسری خرابی یہ ہے کہ لازم آئے گا کہ عالم کی تکوین (تخلیق) غیر متناہی تکوینات پر موقوف ہو، اور غیر متناہی تکوینات باطل ہیں، لہٰذا عالم کی تکوین بھی باطل ہوگی، حالانکہ عالم تو مشاہد ہے، اور اگر وہ تکوین کسی اور تکوین کی وجہ سے حادث نہیں، تو خود بخود حادث ہوگی (کیونکہ شے موجود ہوتی ہے تکوین سے، تو تکوین جب تکوین کی وجہ سے حادث نہ ہوگی، کیونکہ وجود بالفعل اگر آتا ہے، تو تکوین سے ہی آتا ہے) تو لازم آئے گا کہ عالم میں ایک ایسا حادث ہو جس کا نہ محدث ہو اور نہ اس کے لیے احداث تو یہ کس طرح ہو سکتا ہے کہ حادث ہو لیکن محدِث نہ ہو؟ اور دوسری خرابی یہ کہ تعطیلِ صانع لازم آئے گا، کیونکہ جب تکوین خود بخود حادث ہے، تو سارا عالم بھی خود بخود حادث ہو سکتا ہے، اب صانع کی ضرورت ہی نہیں پڑتی۔

الرابع انه لو حدث لحدث الخ : سے چوتھی دلیل دیتا ہے کہ تکوین صفتِ ازلی ہے، کیونکہ اگر تکوین ازلی نہ ہوئی

و مبنى هذه الادلة على ان التكوين صفة حقيقية كالعلم و القدرة، و المحققون من المتكلمين على انه من الاضافات و الاعتبارات العقلية مثل كون الصانع تعالى و تقدس قبل كل شيء و معه و بعده و مذكورًا بالسنتنا و معبودًا و مميتًا و محييًا و نحو ذلك و الحاصل في الازل هو مبدء التخليق و الترزيق و الاماتة و الاحياء و غير ذلك و لا دليل على كونه صفةً اخرى سوى القدرة و الارادة فان القدرة و ان كانت نسبتها الى الوجود المكوّن و عدمه على السواء لكن مع انضمام الارادة يتخصص احد الجانبين

---

اور دلیلوں کا مبنیٰ اس بات پر ہے کہ تکوین صفتِ حقیقیہ ہے جیسے علم و قدرت۔ اور متکلمین میں سے محقق حضرات اس بات پر ہیں کہ یہ تکوین اضافات اور اعتباراتِ عقلیہ میں سے ہے جیسے صانع تعالیٰ و تقدس کا ہر شے سے پہلے ہونا اور ہر شے کے ساتھ اور اس کے بعد ہونا اور زبانوں پر مذکور ہونا، پوجا جانے والا، مارنے والا، زندہ کرنے والا، وغیرہ ہونا۔ اور ازل میں جو حاصل تھی وہ تخلیق، ترزیق، اماتت، احیاء وغیرہ کا مبدء ہے، اور اس قدرت و ارادہ کے سوا کوئی اور صفت ہونے پر کوئی دلیل نہیں ہے، کہ بے شک اگر قدرت کی نسبت وجودِ مکون اور اس کے عدم کی طرف برابر ہو لیکن ارادہ کو ملانے کے ساتھ دو جانبوں میں سے ایک جانب مخصوص ہو جائے گی۔

---

تو حادث ہوگی، اب ہم پوچھتے ہیں کہ اس تکوین کا محل کون ہے، اللہ تعالیٰ یا اس کا غیر؟ اگر کہو اللہ تعالیٰ اس کا محل ہے، تو لازم آئے گا کہ اللہ محلِ حوادث بنے، اور اگر تکوین حادث کا محل غیر ہو، جیسا کہ ابو ہزیل کا مذہب ہے کہ ہر جسم کی تکوین (تخلیق) خود اسی جسم کے ساتھ قائم ہے، تو جس کے ساتھ تکوین قائم ہو وہ مکوِن و خالق ہوتا ہے، اب لازم آئے گا کہ جسم خالق ہو جائے اور یہ باطل ہے (خواہ خالق لنفسہٖ ہو یا لغیرہٖ ہو)۔ اور دوسری خرابی یہ لازم آئے گی کہ جسم خالق لنفسہٖ ہو، کیونکہ خود اس جسم کی تکوین اسی کے ساتھ قائم ہے، تو خود اپنے لیے مکوِن ہوگا (ہاں! اگر اس جسم کی تکوین اور جسم کے ساتھ قائم ہوتی تو پھر خالق ہونا تو لازم آتا، لیکن خالق لنفسہٖ ہونا لازم نہ آئے گا، باقی یہ دونوں خرابیاں ابو ہزیل کے مذہب کو لے کر بیان کی ہیں اور یہ محال ہے۔

قولہ: و مبنى هذه الادلة على ان التكوين الخ : ماتن کا مذہب یہ ہے کہ باقی صفات کی طرح تکوین بھی اللہ کی صفتِ حقیقی ہے اور ازلی ہے، لیکن شارح کا یہ مختار نہیں ہے، اس لیے شارح اس کا رد کرتا ہے کہ تکوین کے ازلی ہونے پر جتنی دلیلیں دی گئی ہیں، وہ سب اس پر مبنی ہیں کہ تکوین صفتِ حقیقی ہو، اور یہ دلیلیں اس شخص کے نزدیک تو صحیح ہوں گی جو تکوین کو صفتِ حقیقی مانتا ہے، لیکن جو تکوین کو صفتِ حقیقی نہیں مانتا، اس کے نزدیک یہ دلیلیں صحیح نہ ہوں گی، لہٰذا پہلے یہ ثابت کرنا

**و لمّا استدل القائلون بحدوث التكوين بانه لايتصور بدون المكون كالضرب بدون المضروب فلو كان قديما لزم قدم المكوّنات و هو محال اشار الی الجواب بقوله و هو ای التكوين تكوينه للعالم و لكل جزء من اجزائه لا فی الازل بل لوقت وجوده علی حسب علمه و ارادته فالتكوين باقٍ ازلًا و ابدًا و المكوَّن حادث بحدوث المتعلق كما فی العلم و القدرة و غيرهما من الصفات القديمة التی لايلزم من قدمها قدم متعلقاتها لكون تعلقاتها حادثة، و هذا تحقيق ما يقال ان وجود العالم ان لم يتعلق**

اور جب حدوث تکوین کے قائل حضرات نے استدلال کیا کہ اللہ تعالیٰ کا مکوِن ہونا مکوَّن کے بغیر متصور ہی نہیں جیسے ضرب بغیر مضروب متصور نہیں ہوتی۔ تو اگر وہ قدیم ہو تو مکونات کا قدیم ہونا لازم آئے گا اور وہ محال ہے، مصنف نے جواب کی طرف اشارہ کیا اپنے قول: ''اور وہ،، یعنی تکوین ''عالم کے لئے اور عالم کے اجزاء میں سے ہر جزء کے لئے تکوین ہے،، ازل میں نہیں بلکہ ''اس کے وجود کے وقت میں،، اس کے علم اور ارادہ کے مطابق تو تکوین ہمیشہ سے ہمیشہ تک باقی ہے، اور مکوَّن متعلق کے حادث ہونے کی وجہ سے حادث ہے، جیسا کہ علم، قدرت وغیرہ ان صفات قدیمہ سے جن کے قدیم ہونے سے ان کے متعلقات کا قدیم ہونا لازم آتا ہے ان کے تعلقات کے حادث ہونے کی وجہ سے، اور یہ تحقیق ہے اس کی جو کہا جاتا ہے: کہ عالم کا وجود اگر متعلق نہ ہو

چاہیے کہ تکوین صفتِ حقیقی ہے، جیسے کہ علم وقدرت صفتِ حقیقی ہیں، لیکن متکلمین میں سے بعض محققین یعنی اشاعرہ یہ کہتے ہیں کہ تکوین صفتِ حقیقی نہیں بلکہ صفتِ اعتباری واضافی ہے، اب وہ دلائل گزشتہ تام نہ ہوں گے، کیونکہ اعتباری شے کے لیے تکوین کی ضرورت نہیں ہے، اور نہ ہی اس کے لیے محل کی ضرورت ہے، جیسے صانع تعالیٰ وتقدس کا ہر شے سے پہلے ہونا، بعد میں ہونا، ساتھ ہونا، یا مذکور ہونا السنہ (زبانوں) پر، یا یہ کہ وہ ہمارا معبود ہے، محیی ہے، ممیت ہے، تو یہ اِحیاء و اِماتت سب صفاتِ اضافیہ واعتباریہ ہیں۔

قولہ: و الحاصل فی الازل الخ: پھر اعتراض ہوا کہ جب تکوین (جس کے نام مختلف ہیں، تخلیق وترزیق واِحیاء وغیرہ) اضافی واعتباری شے ہے، تو اعتباریات کا کوئی نہ کوئی منشا ومبدء ہوتا ہے، ان کو منشا کون ہے؟ تو کہتا ہے کہ ان کا منشا مبدءِ تخلیق ومبدءِ ترزیق وغیرہ ہے، جو صفتِ حقیقی ازلی ہے۔ پھر سوال ہوا کہ جب وہ منشا صفتِ حقیقی ازلی ہے تو پھر بھی آٹھویں صفت نکل آئی، تو جواب دیا کہ وہ منشا ان صفاتِ سبع سے ہی ہے اور وہ قدرت وارادہ ہے، کیونکہ قدرت کی نسبت مکون کے جود وعدم کی طرف برابر ہے، اور ارادہ سے ایک جانب کو تخصیص آئے گی اور پھر وہ شے موجود ہو جائے گی،

تو جب شے موجود بالفعل ارادہ سے ہو سکتی ہے تو تکوین کی کیا ضرورت ہے؟ کیونکہ تم تکوین اس لیے آٹھویں صفت مانتے ہو، تا کہ شے موجود بالفعل ہو جائے اور یہ کام تو قدرت سے بھی چل سکتا ہے، کہ پہلے شے کی قدرت ہوگی پھر ارادہ سے ایک جانب کو ترجیح ملے گی، تو یہ اخراج المعدوم من العدم الی الوجود والا کام ارادہ وقدرت سے بھی چل سکتا ہے۔

قولہ لما استدل القائلون الخ: آگے ماتن نے جو عبارت چلائی ہے اس کی غرض بتا دی کہ وہ عبارت اصل میں اشاعرہ کے ایک استدلال کے جواب میں چلائی گئی ہے۔ اشاعرہ نے تکوین کے حدوث پر یہ استدلال کیا تھا کہ تکوین بغیر مکوَّن کے نہیں ہو سکتی، جیسے ضرب بغیر مضروب کے نہیں ہو سکتی، اور تکوین کو تم قدیم مانتے ہو، تو لازم آئے گا کہ مکون یعنی عالم بھی قدیم ہو جائے (کیونکہ تکوین مکون کے بغیر جو نہیں ہو سکتی) یا یہ لازم آئے گا کہ چونکہ مکون حادث ہے، لہٰذا تکوین بھی حادث ہوگی۔

و هو تکوینه للعالم و لکل جزء الخ: سے ماتن نے اس کا جواب دیا کہ مکوَّن کا قدم لازم نہیں آتا، کیونکہ اللہ تعالیٰ عالم اور اس کی ہر ہر جز کا مکوِن ہے، اس کے اپنے وقت میں، یعنی صفتِ تکوین تو ازلی وقدیم ہے، لیکن جو عالم کی تکوین (بنانا) ہے، اللہ کے علم اور ارادہ میں، جو اس کا وقت ہے، اس وقت کے مطابق اس نے ہونا ہے، اور اس عالم کی تکوین اسی ازلی تکوین سے ہوگی، تو صفتِ تکوین خود تو ازلی ہے، لیکن اس کا تعلق عالم کی تکوین کے ساتھ مستقبل میں ہوگا، جو اس کا وقت مقرر ہے، اللہ کے علم وارادہ میں، تو تکوین کا تعلق حادث ہے، اور متعلق یعنی عالم حادث ہوگا، لیکن تکوین اپنی جگہ پر حادث ہوگی (ان کے استدلال کا جواب آ گیا، انھوں نے استدلال میں کہا تھا کہ تکوین کا تعلق عالم سے ہے، لہٰذا عالم قدیم ہے، تو جواب دیا کہ بے شک تعلق ہے، لیکن تکوین کا تعلق عالم سے قدیم نہیں ہے، کہ اعتراض ہو، بلکہ اس کا تعلق حادث ہے) جیسے علم وقدرت کو تم بھی قدیم مانتے ہو، اور قدرت کے تعلقات کو تم بھی حادث مانتے ہو، اور اللہ کے علم تفصیلی کے تعلقات بھی حادث ہیں، لیکن علم وقدرت کے قدم سے مقدورات ومعلومات کا قدم لازم نہیں آتا، بلکہ یہی کہنا ہوگا کہ یہ دونوں صفتیں تو قدیم ہیں، لیکن ان کے تعلقات حادث ہیں، پھر متعلقات بھی حادث ہوں گے۔

و هذا تحقیق مایقال الخ: سے شارح کہتا ہے کہ ماتن کا یہ جواب صاحبِ عمدہ کے جواب کا خلاصہ ہے، اور صاحب عمدہ کا جواب تفصیلی تھا، اب وہی صاحبِ عمدہ کا جواب تفصیلی ذکر کرتا ہے، کہ اُس نے کہا تھا کہ تکوین تو قدیم ہے لیکن عالم حادث ہے، کیونکہ ہم پوچھتے ہیں کہ عالَم کے وجود کا تعلق اللہ تعالیٰ کی ذات سے اور اس کی صفات سے ہے یا نہیں، اگر کہو کہ تعلق نہیں ہے تو تعطیلِ صانع لازم آئے گی، کہ صانع بیکار ہو جائے، دوسرے لازم آئے گا کہ حوادِث موجد سے مستغنی ہو جائیں، اور یہ دونوں محال ہیں، تو پھر وجودِ عالم کا اللہ تعالیٰ اور اس کی صفات سے تعلق ہوگا، اب تعلق کی دو صورتیں ہیں: یا تو وجود کا تعلق ازل میں ہوگا، یا بعد میں، اگر ازل میں، تو عالم قدیم ہو جائے گا، اور یہ بھی باطل ہے، چنانچہ متعین ہو گیا کہ عالم کے وجود کا تعلق اللہ کی ذات اور اس کی صفات سے ہے، اور تعلق ازلی نہیں ہے، حادث ہے، تو معلوم

**بذات الله تعالی او صفةٍ من صفاته لزم تعطیل الصانع و استغناء الحوادث عن المُوجِد و هو محال، و ان تعلق فاما ان یستلزم ذلك قدم ما یتعلق وجوده به فیلزم قدم العالم و هو باطل او لا فلیکن التکوین ایضا قدیما مع حدوث المکون المتعلق به، و ما یقال من ان القول بتعلق وجود المکون بالتکوین قول بحدوثه اذ القدیم ما لایتعلق وجوده بالغیر و الحادث ما یتعلق به، ففیه نظر لان هذا معنی القدیم و الحادث بالذات علی ما تقول به الفلاسفة و اما عند المتکلمین فالحادث ما لوجوده بدایة ای یکون مسبوقا بالعدم و القدیم بخلافه و مجرد تعلق وجوده بالغیره لایستلزم الحدوث بهذا المعنی لجواز ان یکون محتاجا الی الغیر صادرا عنه دائما بدوامه کما ذهب الیه الفلاسفة فیما ادعوا قدمه من الممکنات کالهیولی مثلا**

اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ یا اس کی صفات میں سے کسی صفت کے ساتھ، تو صانع کا معطل ہونا اور حوادث کا موجد سے بے نیاز و بے پرواہ ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے۔ اور اگر متعلق ہو تو یا یہ اس کے قدم کو مستلزم ہوگا جس کے ساتھ اس کا وجود متعلق ہے تو لازم آئے گا کہ عالم قدیم ہو اور یہ باطل ہے یا وہ متعلق نہیں ہوگا، تو پھر چاہئے کہ تکوین بھی قدیم ہو اس کے ساتھ مکون جو اس کے ساتھ متعلق ہے حادث ہو۔ اور وہ جو کہا جاتا ہے کہ مکون کے وجود کا تعلق تکوین کے ساتھ ہونے کا قول مکون کے حادث ہونے کا قول ہے۔ اس لئے کہ قدیم وہ ہے جس کا وجود غیر کے ساتھ متعلق ہو اور حادث وہ ہے جو غیر سے متعلق ہو، تو اس میں اعتراض ہے، کیوں کہ قدیم اور حادث بالذات کا یہ معنی اس تعریف کے مطابق ہے جس کے فلاسفہ قائل ہیں اور البتہ متکلمین کے نزدیک حادث وہ ہے جس کے وجود کی ابتداء ہے یعنی جو مسبوق بالعدم ہے اور قدیم وہ جو اس کے خلاف ہو اور اس کا خالی غیر سے متعلق ہونا اس معنی میں حدوث کو لازم نہیں ہے کیوں کہ جائز ہے کہ وہ غیر کا محتاج ہو اس سے صادر ہو اس دوام سے ہمیشہ ہو جیسا کہ اس کی طرف فلاسفہ گئے ہیں اس میں جس کے ممکنات میں سے قدیم ہونے کا انہوں نے دعویٰ کیا جیسے ہیولیٰ مثلا

ہوا کہ عالم حادث ہے، اور اللہ کی ذات اور اس کی صفتِ تکوین قدیم ہیں (کیونکہ اسی تکوین سے عالم نے موجود ہونا ہے) اور عالم کا تعلق تکوین سے ہے، لیکن عالم قدیم نہیں ہے۔

و ما یقال من ان القول الخ: اشاعرہ کے مذکورہ استدلال کا کسی اور آدمی نے جواب دیا تھا، شارح اس کو رڈ کرے گا، تو اس نے جواب یہ دیا تھا کہ عالم کا قدم لازم نہیں آتا، کیونکہ تم نے خود استدلال میں تسلیم کیا ہے کہ عالم کا تکوین سے تعلق ہے (انه لایتصور بدون المکون) اور جس چیز کا کسی سے تعلق ہو وہ حادث ہوتی ہے، تو تم نے خود عالم کو حادث تسلیم کیا، اور پھر قدم کے ساتھ کیسے اعتراض کر سکتے ہو، کیونکہ حادث وہ ہوتا ہے جس کا غیر کے ساتھ تعلق ہو، اور قدیم وہ ہے جس کا غیر کے ساتھ تعلق نہ ہو، تو اس کا شارح ''قوله: و فیه نظر لان هذا الخ'' سے رڈ کرتا ہے کہ تم نے جو کہا: حادث وہ ہے کہ جس کا غیر سے تعلق ہو، اور قدیم وہ ہے جس کا غیر سے تعلق نہ ہو، تو یہ مذہب فلاسفہ کا ہے، وہ کہتے ہیں: ایک قدیم بالذات ہے، اور دوسرا حادث بالذات ہے، حادث وہ ہے جس کا غیر سے تعلق ہو، اور قدیم بالذات اس کا غیر ہے، البتہ متکلمین، تو ان کے نزدیک حادث وقدیم کی تعریف یہ نہیں ہے، بلکہ وہ کہتے ہیں کہ حادث وہ ہے جو مسبوق بالعدم ہو، اور قدیم وہ ہے جو مسبوق بالعدم نہ ہو، تو تم نے فلاسفہ کے مذہب کو لے کر جواب دیا، حالانکہ جواب متکلمین کے مذہب پر دینا تھا، اور متکلمین کے مذہب کو لے کر جواب دیا جائے تو تمہارا جواب نہیں بنتا، کیونکہ تم نے کہا ہے کہ عالم کا چونکہ تکوین سے تعلق ہے، لہٰذا حادث ہے، تو صرف تعلق سے یہ لازم نہیں آتا کہ عالم مسبوق بالعدم بھی ہو جائے، ہوسکتا ہے کہ عالم کا صدور اللہ تعالیٰ سے اضطراراً ہو جائے، تو اب عالم کا تعلق ہے، لیکن مسبوق بالعدم کب ہے؟ (کیونکہ جو چیز اللہ سے اضطراراً صادر ہو، وہ ازلی ہوتی ہے) جیسے فلاسفہ کہتے ہیں کہ ہیولیٰ وصورت کا اللہ تعالیٰ کی ذات سے تعلق ہے، لیکن یہ قدیم ہیں، مسبوق بالعدم نہیں ہیں، اور تمہارا جواب تب بن سکتا ہے، جب یہ ثابت کرو کہ عالم مسبوق بالعدم ہو اور حادث ہو، اور یہ مجرد تعلق سے ثابت نہیں ہوتا۔

نوٹ: یہاں یہ سمجھ لینا چاہیے کہ فلاسفہ جو قدیم وحادث کی تقسیم کرتے ہیں، قدیم بالذات وبالزمان وحادث بالذات وبالزمان کی طرف، تو ان کی آپس میں کیا کیا نسبتیں ہیں، تو قدیم بالذات وقدیم بالزمان میں عام خاص کی نسبت ہے، کہ قدیم بالذات خاص ہے اور قدیم بالزمان عام ہے، فلاسفہ کے نزدیک صرف اللہ تعالیٰ قدیم بالذات ہے، تو جو قدیم بالذات ہے، وہ قدیم بالزمان ضرور ہے، لیکن عکس نہیں، مثلاً: اللہ قدیم بالذات ہے اور قدیم بالزمان ہے (قدیم بالزمان وہ ہوتا ہے جو مسبوق بالعدم نہ ہو) اور عکس نہیں ہوگا، مثلاً: ہیولیٰ وصورت قدیم بالزمان ہیں، لیکن قدیم بالذات نہیں ہیں، کیونکہ ان کا تعلق ذاتِ باری سے ہے، اور حادث بالذات وبالزمان میں عموم خصوص بالعکس ہوگا، کہ حادث بالزمان خاص اور حادث بالذات عام ہے، ہر حادث بالزمان حادث بالذات ہوگا، لیکن عکس نہیں، مثلاً: ہم حادث بالزمان ہیں، اور حادث بالذات بھی ہیں، اور ہیولیٰ وصورت حادث بالذات ہیں، لیکن حادث بالزمان نہیں ہیں، کیونکہ یہ قدیم بالزمان ہیں۔

قوله: نعم اذا اثبتنا صدور العالم الخ: سے شارح کہتا ہے کہ ہاں! ایک صورت میں ''و مایقال'' والا جواب بن سکتا ہے، جب یہ ثابت کیا جائے کہ عالم کا صدور اللہ تعالیٰ سے اختیاراً ہے، کیونکہ جو چیز اختیاراً صادر ہو وہ حادث ہوتی ہے، تو اب عالم حادث مسبوق بالعدم ہوگا، لیکن اختیار پر دلیل ایسی دینی پڑے گی، جو حدوث پر موقوف نہ ہو، کیونکہ اختیار

نعم اذا اثبتنا صدور العالم عن الصانع بالاختیار دون الایجاب بدلیل لایتوقف علی حدوث العالم کان القول بتعلق وجوده بتکوین الله تعالی قولا بحدوثه و من ههنا یقال ان التنصیص علی کل جزء من اجزاء العالم اشارة الی الرد علی من زعم قدم بعض الاجزاء کالهیولی و الا فهم انما یقولون بقدمها بمعنی عدم المسبوقیة بالعدم لا بمعنی عدم تکوینه بالغیر و الحاصل انا لانسلم انه لایتصور التکوین بدون وجود المکوّن و ان وزانه معه وزان الضرب مع المضروب فان الضرب صفة اضافیة لایتصور بدون المضافین اعنی الضارب و المضروب و التکوین صفة حقیقیة هی مبدء الاضافة التی هی اخراج المعدوم من العدم الی الوجود لا عینها حتی لو کانت عینها علی ما وقع فی عبارة المشائخ لکان

ہاں جب ہم نے عالم کا صانع سے اختیار کے ساتھ صادر ہونا ثابت کردیا نہ کہ ایجاب کے ساتھ، اس دلیل سے جو عالم کے حادث ہونے پر موقوف نہیں ہے، اس کے وجود کے تعلق کا اللہ تعالیٰ کی تکوین کے ساتھ ہونے کا قول اس کے حادث ہونے کا قول ہوگا۔ اور یہاں سے یہ بات کہی جاتی ہے کہ عالم کے اجزاء میں ہر جزء پر نص بیان کرنا اشارہ ہے اس پر رد کی طرف جو بعض اجزاء کے قدیم ہونے کا گمان کرتا ہے، جیسے ہیولیٰ۔ ورنہ سمجھا جائے گا کہ جس کے قدیم ہونے کا قول کرتے ہیں مسبوق بالعدم نہ ہونے کے معنی میں ہے، اپنے غیر کے ساتھ مکون نہ ہونے کے معنی میں نہیں، حاصل یہ ہوا کہ ہم نہیں تسلیم کرتے کہ تکوین مکون کے وجود کے بغیر متصور نہیں ہے، اور بے شک اس تکوین کا حال اس (مکون) کے ساتھ ضرب کے مضروب کے ساتھ حال کی طرح ہے کہ بے شک ضرب صفتِ اضافی ہے جو دو مضافوں کے بغیر متصور نہیں ہوتی میری مراد ضارب اور مضروب ہے، اور تکوین صفتِ حقیقی ہے یہ اضافت کا مبدء ہے جو معدوم کو عدم سے وجود کی طرف نکالنا ہے اس کا عین نہیں حتی کہ اگر اس کا عین ہو جیسا کہ مشائخ کی عبارت میں واقع ہوا ہے تو یقیناً ہوگا

سے ہم نے عالم کا حدوث ثابت کرنا ہے، اور اگر اختیار کی دلیل حدوث پر موقوف ہو تو دَور لازم آئے گا، مثلاً: یوں کہا جائے کہ بالفرض مان لو کہ صانع مختار ہے، اگر مختار نہ مانو تو مضطر ہو جائے گا، اور عالم قدیم ہو جائے گا، حالانکہ عالم تو حادث ہے، تو اختیار کی دلیل حدوث پر موقوف ہوگئی۔

**و من ههنا یقال الخ:** سے اس پر تائید پیش کرتا ہے کہ یہاں حادث سے مراد یہی ہے کہ جو مسبوق بالعدم ہو (یعنی جس کے وجود کی ابتدا ہو)، تائید اس طرح کہ ماتن نے کہا کہ اللہ تعالیٰ عالم کے لیے مکوِن ہے، اور اس کی ہر ہر جز کے لیے مکوِن ہے، تو لکل جزء من اجزائه کیوں کہا؟ جبکہ دلیل میں صرف ''عالم'' کا لفظ تھا، دراصل ماتن نے اجزاءِ عالم کو اس لیے ذکر کیا کہ فلاسفہ کا ردّ کرنا تھا، وہ کہتے ہیں کہ عالم کے بعض اجزاء مثلاً: ہیولیٰ وصورت قدیم ہیں، تو ماتن نے ردّ کر دیا کہ عالم کی ہر چیز حادث ہے، اور فلاسفہ کا ردّ تب ہی بنتا ہے کہ حادث کا معنی مسبوق بالعدم ہو، کیونکہ اگر حادث کا معنی یہ ہو کہ جس کا غیر سے تعلق ہو، تو اب فلاسفہ کا ردّ نہیں بن سکتا، کیونکہ ہیولیٰ وصورت کا تعلق تو وہ بھی مانتے ہیں، ہاں وہ ان کو مسبوق بالعدم نہیں مانتے۔

**و الحاصل انا لانسلم الخ:** سے ماتن کے جواب کا خلاصہ ذکر کرتا ہے، کہ تم نے کہا کہ تکوین بغیر مکوِن کے متصور نہیں ہو سکتی، جیسے ضرب بغیر مضروب کے متصور نہیں ہو سکتی، تو تمہارا تکوین کو ضرب پر قیاس کرنا غلط ہے، کیونکہ ضرب معنیٰ اضافی ہے جو ضارب ومضروب کے بغیر متصور نہیں ہو سکتا، بخلاف تکوین کے، کہ وہ تو صفتِ حقیقی ہے، وہ اضافت نہیں بلکہ مبدءِ اضافت ہے، وہ بغیر مکوِن کے متصور ہو سکتی ہے، تو تکوین جو ازل میں اور عالم نہ ہو تو کوئی خرابی نہیں ہے، ہاں! اگر ہم تکوین کو معنیٰ اضافی کہیں، تو اب تکوین کا بغیر مکوِن کے پایا جانا محال ہے، اور اس کا انکار مکابرہ ہوگا۔

**قوله :علی ما وقع فی عبارات المشائخ الخ:** سے مستدل کی منشاءِ غلطی بتاتا ہے، کہ انھوں نے مشائخ کی ظاہری عبارت اخراج المعدوم الخ: سے سمجھا کہ اخراج اضافت ہے، لہٰذا یہ تکوین بغیر مکوِن کے متصور نہیں ہو سکتی، حالانکہ ان کی اخراج سے مراد خود اضافت نہیں، بلکہ مبدءِ اضافت ہے، اگر ان کی مراد خود اضافت ہو، تو اب انکار مکابرہ ہے۔

**قوله:فلایندفع بما یقال من ان الخ:** اس سے قبل شارح نے ماتن کے جواب کا خلاصہ بیان کیا تھا، کہ تم نے تکوین کو ضرب پر قیاس کیا، حالانکہ ضرب اضافت ہے، یہ بغیر مضافین کے متصور نہیں ہو سکتی، بخلاف تکوین کے، کہ یہ اضافت نہیں مبدءِ اضافت ہے، لہٰذا یہ مکوِن کے بغیر پائی جا سکتی ہے، ہاں! اگر ہم تکوین کو اضافت کہیں اور پھر یہ بات کہیں کہ تکوین مکون کے بغیر متصور ہو سکتی ہے، تو یہ مکابرہ ہوگا، بداہت سے انکار ہوگا، پھر منشاءِ غلطی بھی بتائی کہ تمہیں مشائخ کی ظاہری کلام سے مغالطہ لگا ہے، حالانکہ ان کی اضافت سے مراد مبدءِ اضافت ہے۔ صاحبِ عمدہ نے اشاعرہ کے استدلال کا دوسری دفعہ جواب دیا تھا کہ اگر مشائخ کی مراد کو ظاہر پر محمول کیا جائے، اور تکوین کی اضافت مان لی جائے، تب بھی تکوین مکون کے بغیر پائی جا سکتی ہے اور ضرب کی طرح نہیں ہے، کیونکہ ضرب عرض ہے، اور عرض دو زمانے باقی نہیں رہ سکتا، تو اب اگر ضرب پہلے تو مضروب کے وقت ضرب معدوم ہوگی، اور لازم آئے گا کہ مضروب ہو اور ضرب نہ ہو، حالانکہ یہ باطل ہے، بخلاف تکوین کے، کہ یہ ذاتِ باری کا فعل ہے (فعل اس لیے کہا کہ اضافت کی صورت میں تکوین صفتِ فعل ہوگی) اور ازلی ہے، واجب الدوام ہے، لہٰذا یہ مکون اور مفعول کے آنے تک باقی رہے گا، تو یہ مکون سے پہلے ہوئی اور ضرب کی طرح نہ ہوئی، چنانچہ استدلال کا جواب آ گیا۔

القول بتحققه بدون المکون مکابرةً و انکارًا للضروری فلا یندفع بما یقال من ان الضرب عرض مستحیل البقاء فلابد لتعلقه بالمفعول و وصول الالم الیه من وجود المفعول معه اذ لو تاخر لانعدم هو بخلاف فعل الباری تعالی فانه ازلی واجب الدوام یبقی الی وقت وجود المفعول

اس کے بغیر مکون کے متحقق ہونے کا قول تکبر ہوگا اور ضروری کا انکار ہوگا اس کا رد نہ ہوگا جو کہا جاتا ہے کہ ضرب عرض ہے اس کی بقاء محال ہے تو اس کا تعلق مفعول کے ساتھ ہونا ضروری ہے اور مفعول کے وجود سے الم کا اس تک پہنچنا ضروری ہے اس لئے کہ اگر مؤخر ہو تو معدوم ہو جائے۔ بخلاف فعلِ باری تعالی کے کہ وہ ازلی ہے اس کا دوام واجب ہے مفعول کے وجود تک باقی رہے گا۔

یہ تو صاحبِ عمدہ کا دوسرا جواب تھا، جس کے بارے شارح نے کہا کہ فلا یندفع یعنی اس جواب سے استدلال مذکور مندفع نہیں ہوتا، لیکن عدمِ اندفاع کی شارح نے تقریر نہیں کی ہے، اب ہم وہ تقریر کرتے ہیں۔

تم نے کہا کہ تکوین اضافت بھی ہو، تب بھی ضرب کی طرح نہیں ہے، اور وجہ یہ بیان کی کہ ضرب، عرض ہے، اور عرض دو زمانے باقی نہیں رہتا، ہم یہ وجہ نہیں مانتے کہ عرض دو زمانے باقی نہیں رہتا، بلکہ ضرب کا بغیر مضروب کے نہ پایا جانا اس وجہ سے ہے کہ ضرب، اضافت ہے، اور اضافت بغیر مضافین کے نہیں پائی جا سکتی، لہٰذا یہ نہیں ہو سکتا کہ ضرب ہو اور مضروب نہ ہو، اور یہی وجہ تکوین میں پائی جاتی ہے، کیونکہ اس جواب میں تم نے تکوین کو اضافت مان لیا، اور اضافت بغیر مضافین کے نہیں پائی جا سکتی، لہٰذا تکوین بھی مکون کے بغیر نہ پائی جائے گی، لیکن صاحبِ نبراس نے عدمِ اندفاع کی کچھ یوں تقریر کی ہے، کہ تم ماحصل میں مان آئے ہو کہ اگر تکوین اضافت ہو، تو اب تکوین کا بغیر مکون کے پائے جانے کا قول کرنا مکابرہ ہے، اور ضروری کا خلف ہے، چونکہ تم نے دوسرے جواب میں تکوین کو اضافت مان لیا، لہٰذا اب یہ کہنا کہ یہ ضرب کی طرح نہیں ہے، اور مکون کے بغیر متحقق ہو سکتی ہے، ضروری و بدیہی کا خلاف ہے، لہٰذا اس سے مذکورہ استدلال مندفع نہ ہوگا۔

قال: وھو غیر المکون عندنا، یہاں سے ماتن ایک اختلافی مسئلہ کا ذکر کرتا ہے کہ ہمارے نزدیک یعنی احناف و ماتریدیہ کے نزدیک تکوین مکون کا غیر ہے، اور اشاعرہ کے نزدیک تکوین، مکون کا عین ہے، اب غیریت پر شارح کئی دلیلیں ذکر کرتا ہے۔ پہلی دلیل یہ دی کہ تکوین فعل ہے، اور مکون مفعول، اور فعل و مفعول غیر ہیں، لہٰذا تکوین و مکون بھی غیر ہوں گے، جیسے: ضرب و مضروب غیر ہیں، اور اکل و ماکول غیر ہیں۔

وھو غیر المکون عندنا لان الفعل یغایر المفعول بالضرورة کالضرب مع المضروب والاکل مع الماکول و لانه لو کان نفس المکوّن لزم ان یکون المکوّن مکونا مخلوقا بنفسه ضرورة انه مکوّن بالتکوین الذی هو عینه فیکون قدیما مستغنیا عن الصانع و هو محال و ان لایکون للخالق تعلق بالعالَم سوی انه اقدمُ منه قادرٌ علیه مع غیر صنع و تاثیر فیه ضرورة تکونه بنفسه و هذا لایوجب کونه خالقا و العالم مخلوقا فلایصح القول بانه خالق للعالم و صانعه هذا خلف

"اور وہ غیر مکون ہے"، ہمارے نزدیک کیونکہ فعل بالضرورت مفعول کے مغایر ہوتا ہے جیسے ضرب مضروب کے ساتھ اور اکل ماکول کے ساتھ اور اس لئے کہ اگر نفس مکوَن ہو لازم آئے گا کہ مکوَن خود ہی مکوِن ہو مخلوق ہو اس بات کے ضروری ہونے کے لئے کہ وہ مکوَن ہے اس تکوین کے ساتھ جو اس کا عین ہے تو وہ قدیم ہوگا صانع سے مستغنی ہوگا اور یہ محال ہے اور یہ کہ خالق کا عالم سے تعلق نہ ہو سوائے اس کے کہ وہ عالم سے مقدم ہے اس پر قادر ہے اس میں صنعت و تاثیر کے بغیر اس کے بنفسہ ضرورۃً متکون ہونے کی وجہ سے، اور یہ چیز اس کے خالق ہونے کو اور عالم کے مخلوق ہونے کو واجب نہیں کرتی، تو یہ قول کہ "وہ عالم کا خالق ہے اور صانع ہے"، درست نہیں ہوگا، اور یہ خلافِ مفروض ہے۔

و لانه لو کان نفس الخ: سے غیریت پر دوسری دلیل دی، کہ اگر تکوین، مکون کا عین ہو، غیر نہ ہو، تو لازم آئے گا کہ مکون مخلوق بنفسہٖ ہو جائے، کیونکہ مکون نے تکوین کی وجہ سے مخلوق ہونا تھا، اور تکوین اُس کی ذات کا عین ہے، تو خود بخود مخلوق ہوگا، دوسرے عین ماننے میں یہ خرابی ہے کہ مکون قدیم ہو جائے گا، کیونکہ جس کا وجود اس کی ذات کی وجہ سے آئے، وہ واجب ہوتا ہے، اور واجب قدیم ہوتا ہے، لہٰذا مکون بھی قدیم ہوگا، حالانکہ مکون حادث ہے، اور عین ماننے میں تیسری خرابی یہ ہوگی کہ مکوَن صانع سے مستغنی ہو جائے گا، کیونکہ مکوَن نے صانع کی طرف اپنی تکوین میں محتاج ہونا تھا، اور تکوین تو اس کا عین ہے، اب محتاج بھی نہ ہوگا، اور اگر تم کہو کہ اب بھی محتاج ہے، تو اب تکوین مکون کا عین نہ ہوگا، بلکہ یہ صانع کی صفت ہوگی، اور مکون کا صانع سے مستغنی ہونا محال ہے۔

و ان لا یکون للخالق الخ: سے ایک خرابی بیان کرتا ہے کہ جب مکون صانع سے مستغنی ہوگا، تو اب صانع کو عالم سے کیا نسبت ہوگی، چنانچہ کہتا ہے کہ صانع کو صرف یہ نسبت حاصل ہوگی کہ وہ صانع عالم سے اَقدم ہے، اور اس پر قادر ہے (اگرچہ بالفعل قادر نہیں ہے، تو چونکہ قادر ہے، اس لیے اَقدم ہوگا) لیکن صنع اور تاثیر نہیں ہے، کیونکہ تاثیر ہونی تھی تکوین کی وجہ سے، اور تکوین مکون کا عین ہے، تو جب وہ قادر رہا بغیر صنع و تاثیر کے، تو یہ قول غلط ہوگیا کہ اللہ خالق ہے، اور عالم مخلوق

**و ان لایکون اللہ تعالی مکوِّنا للاشیاء ضرورۃ انہ لا معنی للمکون اَلّا مَن قام بہ التکوین و التکوین اذا کان عین المکون لایکون قائما بذات اللہ تعالی و ان یصح القول بان خالق سواد ھذا الحجر اسود و ھذا الحجر خالق للسواد اذ لا معنی للخالق و الاسود اَلّا من قام بہ الخلق و السواد و ھما واحد فمحلھما واحد، و ھذا کلہ تنبیہ علی کون الحکم بتغایر الفعل و المفعول ضروریا**

اور یہ کہ اللہ تعالی اشیاء کا مکون نہیں ہے اس بات کے ضروری ہونے کی وجہ سے کہ مکون کا اس کے سوا کوئی معنی نہیں کہ جس کے ساتھ تکون قائم ہو، اور تکوین جب مکون کا عین ہوگی تو وہ اللہ تعالی کی ذات کے ساتھ قائم نہ ہوگی اور یہ کہنا صحیح ہوگا کہ اس پتھر کی سیاہی کا خالق اسود ہے اور یہ پتھر سیاہی کا خالق ہے اس لئے کہ خالق اور اسود کا معنی اس کے سوا اور کوئی نہیں ’’جس کے ساتھ خلق اور سواد قائم ہو‘‘، یہ دونوں ایک ہی ہیں تو ان دونوں کا محل واحد ہے، یہ سب حکم کے ’’فعل اور مفعول کے متغایر ہونے کا حکم لگانا ضروری ہے‘‘، پر تنبیہ ہے۔

ہے، عالم مخلوق اور وہ خالق تب بنتا کہ تاثیر کرتا۔

قولہ : و ان لایکون اللہ تعالی الخ : سے اور خرابی بیان کرتا ہے کہ اگر تکوین مکوَّن کا عین ہو جائے تو لازم آئے گا کہ اللہ تعالیٰ مکوِن نہ ہو۔ البتہ یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہی خرابی ابھی ابھی بیان کر آیا ہے، کہ اگر تکوین مکوَّن کا عین ہوئی تو اللہ تعالیٰ خالق نہ رہے گا، اور مکوِن و خالق کا ایک ہی مطلب ہے۔ تو جواب دیا کہ خالق نہ رہنے کی اور وجہ بیان کی تھی کہ صنع و تاثیر نہیں ہے، اور مکوِن نہ ہونے کی اور وجہ بیان کی ہے کہ مکوِن اس لیے نہ رہے گا کہ مکوِن وہ ہوتا ہے جس کے ساتھ تکوین قائم ہو اور تکوین اللہ تعالیٰ کے ساتھ تو قائم نہیں ہے، کہ وہ مکوِن بنے، بلکہ وہ تو مکون کا عین ہے۔

قولہ : و ان یصح القول بانہ خالق سواء ھذا الخ : سے چھٹی خرابی یہ بیان کرتا ہے کہ اگر تکوین مکون کا عین ہو تو لازم آئے گا کہ یہ پتھر سواد کا خالق ہو جائے، وہ اس طرح کہ سواد بھی مکوَّن ہے، اور تکوین مکون کا عین ہے، لہٰذا تکوین' سواد کا یا خلق، سواد کا عین ہوگا، اور سواد پتھر کے ساتھ مثلاً قائم ہے، تو اب خلق بھی پتھر کے ساتھ قائم ہوگا، کیونکہ اس کا عین' جو سواد ہے، وہ قائم ہے، اب پتھر کے دو اعتبار ہوں گے، ایک سواد کا اعتبار، اور دوسرا خلق کا اعتبار، تو پتھر کو سواد کے اعتبار سے اسود کہہ سکتے ہیں، اور خلق کے لحاظ سے یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ پتھر سواد کا خالق ہے، یا یہ اسود (پتھر) سواد کا خالق ہے، حالانکہ پتھر کیسے خالق ہو سکتا ہے! باقی پتھر کی مثال اس لیے دی (اور آدمی کی نہ دی) کہ معتزلہ کے نزدیک آدمی اپنے افعال کا خالق ہے۔

**لکنہ ینبغی للعاقل ان یتأمل فی امثال ھذہ المباحث و لاینسب الی الراسخین عن علماء الاصول ما تکون استحالتہ بدیھیۃ ظاھرۃ علی مَن لہ ادنی تمییز بل یطلب لکلامہ محلا یصلح محلًّا لنزاع العلماء و خلاف العقلاء، فان من قال التکوین عین المکون اراد ان الفاعل اذا فعل شیئا فلیس ھھنا الا الفاعل و المفعول و اما المعنی الذی یُعبّر عنہ بالتکوین و الایجاد و نحو ذلک فھو امر اعتباری یحصل فی العقل من نسبۃ الفاعل الی المفعول و لیس امرًا محققًا مغائرًا للمفعول فی الخارج،**

لیکن عقل مند کے لئے مناسب یہ ہے کہ اس بحث کی مثالوں میں غور و فکر کرے اور علماءِ اصول سے راسخ فی العلم کی طرف اس کو منسوب نہ کرے جس کا محال ہونا بدیہی ہو ظاہر ہو اس پر جس کو کم از کم تمیز ہو بلکہ وہ اس کی کلام کا کوئی محل تلاش کرے جو علماء کے نزاع اور عقل والوں کے خلاف کا محل بن سکے، تو بے شک جس نے کہا تکوین عین مکون ہے اس نے مراد یہ لیا کہ فاعل جب کوئی کام کرے تو وہاں سوائے فاعل اور مفعول کے کوئی نہ ہوگا، البتہ وہ معنی جس کو تکوین اور ایجاد وغیرہ کے لفظ سے تعبیر کیا جاتا ہے اور یہ امر اعتباری ہے جو عقل میں فاعل کی مفعول کی طرف نسبت سے حاصل ہوتا ہے۔ اور مفعول کے لئے کوئی امر خارج میں مغائر محقق نہیں ہے۔

و ھذا کلہ تنبیہ علی کون الحکم بتغایر الخ: سے ایک اعتراض کا جواب دیا، اعتراض یہ ہوا کہ تکوین فعل ہے، اور فعل کا مفعول کے مغایر ہونا بدیہی بات ہے (لہٰذا تکوین کا مکون کے غیر ہونا بھی بدیہی بات ہوگی) تو اس بدیہی بات کے اتنے دلائل دینے کی کیا ضرورت ہے؟ تو جواب دیا کہ یہ دلیلیں نہیں ہیں، تنبیہات ہیں۔

قولہ لکنہ ینبغی للعاقل ان یتامل الخ : شارح علامہ تفتازانی چونکہ احناف کے خلاف ہے، اس لیے ماتریدیہ کا کئی جگہ پر ردّ کرے گا، لیکن ردّ کا طریقہ اور ہو گا یعنی خفیہ اشارۃً ردّ کرے گا، تو اب یہاں مسئلہ تکوین میں بھی احناف کا ردّ کرتا ہے، اور کہتا ہے کہ یہ تو ایک بدیہی بات ہے کہ فعل و مفعول آپس میں مغایر ہیں، لہٰذا اس بدیہی مسئلہ کا شیخ اشعری، جو راسخین فی العلم سے ہیں، وہ کیسے انکار کر سکتے ہیں! لہٰذا ان کی طرف سے ہمیں توجیہ کرنی چاہیے، جو محلِ نزاع بن سکے، تو اب توجیہ ذکر کرتا ہے، کہ شیخ اشعری جو تکوین کو مکون کا عین کہتے ہیں تو ان کا مطلب یہ ہے کہ مثلاً جب اللہ کسی شے کو پیدا کرنے کا ارادہ کرتا ہے، اور پھر اپنی قدرت سے اسے پیدا کر لیتا ہے، تو اب خارج میں صرف دو چیزیں ہیں، ایک فاعل اور دوسرا مفعول، اور مفعول سے ایک معنی منتزع ہوتا ہے، جسے تکوین کہتے ہیں، تو تکوین امر انتزاعی و اعتباری ہوا، اور یہ اکثر کہا جاتا ہے کہ انتزاعی کا وجود وہی ہوتا ہے جو منشاء کا وجود ہوتا ہے، تو تکوین مکون کا عین ہے، اس کا یہی مطلب ہے، شیخ کا یہ

و لم يُرد ان مفهوم التكوين هو بعينه مفهوم المكون لتلزم المحالات، و هذا كما يقال ان الوجود عين الماهية فى الخارج بمعنى انه ليس فى الخارج للماهية تحقق و لعارضها المسمى بالوجود تحقق آخر حتى يجتمعا اجتماع القابل و المقبول كالجسم و السواد بل الماهية اذا كانت فكونها هو وجودها لكنهما متغائران فى العقل بمعنى ان للعقل ان يلاحظ الماهية دون الوجود و بالعكس

اور مراد نہیں لیا گیا کہ تکوین کا مفہوم ہی بعینہ مکون کا مفہوم ہے تا کہ محالات لازم آئیں، اور یہ اسی طرح ہے جیسے کہا جائے، کہ وجود خارج میں ماہیت کا عین ہے اس معنی میں کہ ماہیت کے لئے خارج میں کوئی تحقق نہیں ہے اور اس کے معارض کا جسے وجود کہا جاتا ہے ایک اور دوسرا تحقق ہے یہاں تک کہ دونوں قابل ومقبول کے اجتماع کی طرح جمع ہو جائیں جیسے جسم وسواد بلکہ ماہیت جب ہو تو اس کا ہونا ہی اس کا وجود ہے لیکن دونوں میں عقل کے اندر مغایرت ہے، اس معنی میں کہ عقل کے لئے یہ ہے کہ وہ ماہیت کا لحاظ کرے اور وجود کا لحاظ نہ کرے، اور اس کا عکس ہے

مطلب نہیں ہے کہ خارج میں ایک فاعل ہے اور دوسرا مفعول اور تیسری خارج میں تکوین ہے، اور پھر تکوین مکون کا عین ہے۔

قوله : و لم يرد ان مفهوم الخ : سے ماتریدیہ کی منشاءِ غلطی ذکر کرتا ہے، ان کو اس سے غلطی لگی کہ انھوں نے سمجھا شاید اشعری کے نزدیک عینیت کا یہ مطلب ہے کہ تکوین کو مکون سے عقل منتزع کرتی ہے، اور تکوین امرِ اعتباری ہے، اب اس کی آگے شارح مثال بھی دیتا ہے کہ دیکھو، کہتے رہتے ہیں کہ وجود ماہیت کا عین ہے، تو اب اس کا بھی یہی مطلب ہے کہ اللہ تعالیٰ ماہیت کو پہلے پیدا کرتا ہے اور پھر وجود کو عقل منتزع کرتی ہے (اور انتزاعی منشاء کا وجود ہوتا ہے، تو اس لحاظ سے وجود ماہیت کا عین ہوا) یہ مطلب نہیں کہ ماہیت علیحدہ خارج میں موجود ہے، اور وجود علیحدہ خارج میں ہے، اور پھر وجود آ کر ماہیت کو لگ جاتا ہے، جیسے کہ جسم کا علیحدہ وجود ہے، اور سواد کا علیحدہ وجود ہوتا ہے، اور پھر سواد آ کر جسم کو لگ جاتا ہے، بلکہ یہ مطلب ہے کہ ماہیت سے عقل وجود سمجھتی ہے یعنی وجود و ماہیت متغایر فی العقل ہیں، کہ عقل ایک کا بغیر دوسرے کے لحاظ کر سکتی ہے، جائز ہے کہ عقل وجود کو بغیر ماہیت کے لحاظ کرے، مثلاً وجود کا لحاظ کرے اور حیوانِ ناطق کا لحاظ نہ کرے، یا ماہیت کا لحاظ کرے بغیر وجود کے، کہ حیوان ناطق کا تصور کرے اور وجود کا نہ کرے، تو یہی عینیتِ تکوین کا مطلب ہے کہ مکون سے تکوین منتزع ہوتی ہے، یہ نہیں ہے کہ تکوین کا خارج میں وجود ہے، اور ان دونوں کا یعنی مکون وتکوین کا مفہوم ایک ہے۔

---

فلايتم ابطال هذا الرای الا باثبات ان تكوُّن الاشياء و صدورها عن البارى تعالى يتوقف على صفةٍ حقيقيةٍ قائمةٍ بالذات مغائرةٍ للقدرة و الارادة، و التحقيقُ ان تعلق القدرة على وفق الارادة بوجود المقدور لوقت وجوده اذا نسب الى القدرة يسمى ايجادًا له و اذا نُسب الى القادر يسمى الخلق و التكوين و نحو ذلك فحقيقته كون الذات بحيث تعلقت قدرته بوجود المقدور لوقته

تو اس رائے کو باطل کرنا پورا نہ ہوگا مگر اس بات کو ثابت کر کے کہ اشیاء کا تکون اور صدور باری تعالیٰ سے صفتِ حقیقیہ قائم بالذات پر موقوف ہے جو صفت قدرت وارادہ کے مغائر ہے۔ اور تحقیق یہ ہے کہ قدرت کا تعلق ارادہ کے موافق پر مقدور کے وجود کے ساتھ اس کے وجود کے وقت میں ہو۔ جب اس وجود کی نسبت قدرت کے ساتھ ہوگی تو اسے ایجاد کہا جائے گا اور جب اسے قادر کی طرف منسوب کی جائے گا تو خلق، تکوین وغیرہ کہا جائے گا تو اس کی حقیقت ذات کا اس حیثیت سے ہونا ہے اس کی قدرت مقدور کے وجود سے اس کے وقت میں متعلق ہو۔

قوله : فلايتم ابطال الخ : سے شارح کہتا ہے کہ ہم نے جو اشعری کی طرف سے توجیہ کی ہے، تم اس توجیہ کو تب باطل کر سکتے ہو کہ پہلے یہ ثابت کرو کہ تکوین صفتِ حقیقی ہے (اب جب صفتِ حقیقی ہوئی تو موجود فی الخارج ہوگی، اب عینیت کا قول باطل ہوگا، کیونکہ اب وہ توجیہ نہ چلے گی کہ تکوین انتزاعی ہے، کیونکہ صفتِ حقیقی کی صورت میں خود موجود فی الخارج ہوگی) اور وہ صفت ارادہ وقدرت کے مغایر ہے، جب تم یہ ثابت کرو گے تو عینیت کا قول باطل ہو جائے گا، اور یہ توجیہ غلط ہوگی، کیونکہ یہ توجیہ اس پر مبنی ہے کہ تکوین صفتِ حقیقی نہیں ہے، بلکہ اعتباری ہے۔

قوله و التحقيق ان تعلق الخ : سے شارح اشعری کے مذہب کی تحقیق کرتا ہے، اور یہی شارح کا مختار بھی ہے، تو اشعری کا مذہب ماسبق میں یہ بیان ہوا کہ تکوین مکون کا عین ہے، اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ ان دونوں کا مفہوم ایک ہے، تکوین کا وجود علیحدہ ہے، اور مکون کا وجود علیحدہ، اور پھر تکوین مکون کو آ کر لگ گئی، جیسے: قابل ومقبول (سواد وجسم) ہوتے ہیں، بلکہ یہ مطلب ہے کہ موجود فی الخارج مکون ہے، اور تکوین کو عقل منتزع کرتی ہے، اور یہ امرِ اعتباری ہے، اس کی اب شارح تحقیق کرتا ہے کہ مثلاً اللہ تعالیٰ کے ارادے کا تعلق ایک شے کے ساتھ ہوا، کہ یہ فلاں وقت میں موجود ہو، تو ارادہ کے تعلق کے بعد قدرت کا تعلق مقدور کے وجود کے ساتھ ہوگا، تو پھر وہ شے یا مقدور موجود بالفعل ہو جائے گا، اب قدرت کا جو تعلق وجودِ مقدور کے ساتھ ہے، اس تعلق کی دو نسبتیں ہیں، اس کی ایک نسبت قادر کی طرف ہے، اور دوسری قدرت کی طرف، اگر اس تعلق کی نسبت قدرت کی طرف کی جائے تو اس تعلق کا نام ایجاد ہے، اور اگر اسی تعلقِ قدرت کی نسبت قادر کی طرف کی جائے تو اس کا نام تکوین وخلق ہے، تو گویا تکوین کی تعریف یہ ہوئی کہ تکوین قدرت کے اس تعلق کا نام ہے جس کی

**ثم تتحقق بحسب خصوصیات المقدورات خصوصیات الافعال کالتصویر و الترزیق و الاحیاء و الاماتة و غیر ذلک الی ما لا یکاد یتناهی، و اما کون کل من ذلک صفة حقیقیة ازلیة فمما تفرد به بعض علماء ماوراء النهر**

---

پھر افعال کی خصوصیات کا تحقق مقدورات کی خصوصیات کی حیثیت سے ہوتا ہے، جیسے صورت بنانا، رزق دینا، زندہ کرنا، موت دینا وغیرہ یہاں تک کہ ان کی انتہاء نہیں، البتہ ان میں سے ہر ایک کا صفتِ حقیقی ازلی ہونا ہے تو یہ اس سے ہے جس کے ساتھ وراء النہر کے بعض علماء الگ ہیں۔ یا منفرد ہیں، یا تنہاء ہیں۔

---

نسبت قادر کی طرف ہے۔

لیکن اس تعریف پر یہ اعتراض ہے کہ جب وہ تعلق قدرت کا ہے تو اس کی نسبت بھی قدرت کی طرف ہوگی، قادر کی طرف کیسے ہوگی؟ چنانچہ تکوین قدرت کی صفت بنی، نہ کہ قادر کی، حالانکہ تکوین قادر کی صفت ہے۔ اس تعریف پر چونکہ یہ ذرا سا اعتراض تھا، اس لیے شارح قوله :فحقیقته کون الخ : سے تکوین کی ایسی تعریف کرتا ہے جس سے تکوین قادر کی صفت بنے گی، تو کہتا ہے کہ تکوین کہتے ہیں ’’ذات کا اس حیثیت سے ہونا کہ اللہ کی قدرت کا تعلق وجودِ مقدور کے ساتھ ہو، اس کے اپنے وقت میں‘‘ (یعنی قدرت کا تعلق وجودِ مقدور سے اس طرح ہو کہ اس نے فلاں وقت میں موجود ہونا ہے) تو اب تکوین قادر کی صفت بنی، اور کون الذات سے معلوم ہوا کہ تکوین امرِ اعتباری ہے۔

ثم تتحقق بحسب الخصوصیات الخ : پہلے تکوین کی تعریف کی، اب شارح بتاتا ہے کہ یہ تکوین مختلف بھی ہوتی ہے، چونکہ قدرت اور اللہ کے افعال مختلف ہیں، لہٰذا تکوین میں اختلاف آ جائے گا، اگر قدرتِ باری کا تعلق رزق سے ہو، تو وہ تکوین ’’ترزیق‘‘ کہلائے گی، اور اگر اس کا تعلق حیات سے ہو تو اس تکوین کو ’’اِحیاء‘‘ کہا جائے گا، تو اب ترزیق کو کہہ سکتے ہیں کہ ذات کا (یعنی رزق کا) اس حیثیت سے ہونا کہ اس رزق کے وجود کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی قدرت کا تعلق ہو، کہ فلاں وقت میں رزق موجود ہونا چاہیے۔

و غیر ذلک الی ما لایکاد یتناهی الخ : یعنی اس ترزیق واِحیاء کے علاوہ چلا جا طرف اس چیز کے کہ نہیں ہے قریبِ تناہی یعنی چونکہ اللہ کے مقدورات وافعال غیر متناہی ہیں، لہٰذا ہر ایک کے ضمن میں تکوین متحقق ہوگی۔

و امـا کـون کـل مـن ذلک الـخ : یہاں تک تو صفات میں دو مذہب آ گئے: ایک ماتریدیہ کا، جو آٹھ صفات مانتے ہیں، اور دوسرا اَشاعرہ کا، جو سات صفات مانتے ہیں۔ اب ماتریدیہ بعض علماءِ ماوراء النہر کا مذہب ذکر کرتا ہے کہ ان کا مذہب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی بے شمار صفاتِ حقیقیہ ہیں، کیونکہ اللہ کے افعال ومقدورات غیر متناہی ہیں، اور ہر فعل کا مبدء اللہ کی مستقل صفت اور صفتِ حقیقی ہے، مثلاً رزق ایک فعل ہے تو ترزیق صفتِ حقیقی، اسی طرح تصویر ان کے نزدیک صفتِ

**و فیه تکثیر للقدماء جدًا و ان لم یکن متغائرة و الاقرب ما ذهب الیه المحققون منهم و هو ان مرجع الکل الی التکوین فانه ان تعلق بالحیوة یسمی احیاء و بالموت اماتة و بالصورة تصویرًا و بالرزق ترزیقًا الی غیر ذلک فالکل تکوین و انما الخصوص**

---

اور اس میں قدیم کو بہت زیادہ قرار دینا ہے اور اگر وہ متغائر نہ ہو تو زیادہ قریب وہ ہے جس کی طرف ان میں سے محقق حضرات گئے ہیں، اور وہ یہ ہے کہ سب کا مرجع تکوین کی طرف ہے۔ تو بے شک اگر اس کا تعلق حیات کے ساتھ ہو تو اسے احیاء (زندہ کرنا) کہا جائے گا اور اگر موت کے ساتھ ہو تو اماتہ (مارنا یا موت دینا) کہا جائے گا۔ اور صورت کے ساتھ ہوگا تو تصویر (صورت بنانا) کہا جائے گا اور رزق کے ساتھ ہو تو ترزیق (رزق دینا) کہا جائے گا وغیرہ تک تو سب تکوین ہے اور بلاشک خصوص تعلقات کی خصوصیت سے ہوتا ہے۔

---

حقیقی ہے، الٰی غیر ذلک ۔

و فیه تکثیر القدماء سے شارح کہتا ہے کہ اگر ان بعض علماء کے نزدیک یہ سب صفاتِ قدیمہ وغیر متغایرہ ہیں، تو یہ کوئی منع نہیں ہے، لیکن پھر بھی اتنے غیر متناہی قدیم ماننا توحید کے منافی ہے، جب ایک صفت سے کام چل سکتا ہے، تو اتنی غیر متناہی صفات ماننے کی کیا ضرورت ہے۔

یہاں شرح میں ’’ماوراء النہر‘‘ کا لفظ آیا ہے، اس لیے یہاں اس کی کچھ تحقیق کی جاتی ہے۔ لفظ ’’وراء‘‘ کا استعمال قدام وخلف دونوں کے لیے ہوتا ہے، جیسے شیشے کے آگے جو چیز ہو اس کو بھی وراء کہتے ہیں، اور جو اس کے پیچھے ہو اس کو بھی وراء کہتے ہیں۔ اور عربی زبان میں ’’نہر‘‘ کا معنی دریا ہے، اور بحر کا معنی سمندر ہے۔ سمرقند اور بخارا کے نزدیک ایک دریا ہے، جس کا نام ’’دریائے جیحون‘‘ ہے۔ جیحون ہمارے مغرب کی جانب ہے، تو جیحون کی ایک شمالی طرف ہوئی، اور دوسری جنوبی طرف، جیحون کے شمال کی طرف بھی شہر ہیں مثلاً سمرقند و بخارا کا شہر وغیرہ، اور جیحون کے جنوب کی طرف بھی شہر ہیں۔ جو لوگ جیحون کے شمال طرف رہتے ہیں، ان کو ’’ماوراء النہر‘‘ والے کہا جاتا ہے۔

البتہ ان کو ’’ماوراء النہر‘‘ والے جو کہا جاتا ہے، اس کی وجہ یا تو یہ ہے کہ انھوں نے خود اپنے لیے یہ نام تجویز کیا ہے، یا دوسرے کنارے پر رہنے والوں نے یہ نام رکھا ہے، اور یہ محاورہ ہمارے ہاں بھی ہے، کہ دریا کے پَرلے حصے پر رہنے والوں کو دریا پار کہتے ہیں، حالانکہ جو اِدھر رہتے ہیں، وہ بھی دریا پار ہیں، لیکن محاورہ اس طرح ہے کہ جو شمال کی جانب ہوں، ان کو دریا پار کہتے ہیں۔

قوله : و الاقرب ماذهب الیه المحققون الخ : سے شارح کہتا ہے کہ بعض علمائے ماوراء النہر کا مذہب کمالِ توحید کے ذرا منافی ہے، ہاں! باقی ماتریدیہ یعنی جمہور محققین کا جو مذہب ہے وہ بہ نسبت ان کے، اَقرب الی التوحید ہے، باقی و

بخصوصية التعلقات و الارادة صفة الله تعالى ازلية قائمة بذاته كرر ذلك تاكيدًا و تحقيقًا لاثبات صفة قديمة لله تعالى تقتضي تخصيص المكونات بوجه دون وجه و في وقت دون وقت لا كما زعمت الفلاسفة من انه تعالى موجب بالذات لا فاعل بالارادة و الاختيار و النجارية من انه مريد بذاته لا بصفته و بعض المعتزله من انه مريد بارادةٍ حادثةٍ لا في محل و الكرامية من انه ارادته حادثة في ذاته

---

”اورارادہ اللہ تعالیٰ کی صفت ازلی ہے جو اس کی ذات کے ساتھ قائم ہے،، اس کا تکرار تاکید اور اس بات کی تحقیق کے لئے کیا کہ اللہ تعالیٰ کی صفت قدیم ہے جو مکونات کی تخصیص کا ایک وجہ سے تقاضا کرتی ہے اور ایک وجہ سے نہیں اور ایک وقت میں کرتی ہے ایک وقت میں نہیں، ایسا نہیں جیسا کہ فلاسفہ نے گمان کیا کہ اللہ تعالیٰ بالذات موجب ہے ارادہ، اور اختیار کا فاعل نہیں اور نجاریہ کا مذہب یہ کہ وہ اپنی ذات کے ساتھ مرید ہے صفت کے ساتھ نہ ہے۔ اور بعض معتزلہ کا گمان یہ ہے کہ وہ ارادۂ حادثہ کا مرید ہے محل میں نہیں اور کرامیہ کا گمان یہ ہے کہ اس کا ارادہ اس کی ذات میں حادث ہے۔

---

الاقرب سے شارح اپنا مختار نہیں بیان کرنا چاہتا، کیونکہ جو اس کا مختار ہے، وہ والتحقیق سے بیان کر آیا ہے، بلکہ والاقرب سے کہنا چاہتا ہے کہ بعض علماءِ ماوراء النہر کی بہ نسبت جمہور محققین کا مذہب اقرب الی التوحید ہے، کہ یہ صرف آٹھ صفتیں مانتے ہیں، اور باقی جتنی صفتیں ہیں وہ ان سب کو تکوین کی طرف راجع کرتے ہیں، کہ اگر تکوین کا تعلق رزق سے ہوا تو ترزیق، اور اگر صورت سے ہوا تو تصویر، وغیرہ وغیرہ، تو یہ سب ترزیق واحیاء تکوین ہیں۔

**و انما الخصوص الخ:** سے بتاتا ہے کہ ان سب کا یعنی ترزیق وتصویر وغیرہ کا نام ”تکوین“ ہے، جو ایک صفتِ حقیقی ہے، لیکن اس تکوین کے جو نام مختلف ہیں، تو تعلقات کے اختلاف کی وجہ سے نام مختلف ہو جاتے ہیں، مثلاً تکوین کا تعلق رزق سے ہوا تو تکوین کا نام ”ترزیق“ ہو گیا، اور اگر اس کا تعلق صورت سے ہوا تو یہ تکوین ”تصویر“ سے موسوم ہو گئی۔

**قوله: كرر ذلك تاكيدا الخ،** ماتن نے آٹھویں صفت ارادہ ذکر کی تھی کہ ارادہ اللہ کی ایک صفت ہے، ازلی ہے، اور اس کی ذات کے ساتھ قائم ہے، اب اعتراض ہوا کہ ارادہ کا پیچھے ایک بار ذکر ہو چکا ہے، پھر دوبارہ کیوں ذکر کیا؟ تو اس کا جواب دیا کہ اس کا تکرار تاکید و تخصیص کے لیے کیا۔

**تقتضي تخصيص المكونات الخ:** سے ارادہ کے ثبوت پر دلیل دیتا ہے کہ اللہ کے علم وقدرت کی نسبت سب مکونات کی طرف برابر ہے، وجود وعدم میں، رنگ میں، اوقات میں، لہٰذا ان میں سے ایک کو تخصیص، ارادہ کے ساتھ ہی

و الدليل على ما ذكرنا الآيات الناطقة باثبات صفة الارادة و المشية لله تعالى مع القطع بلزوم قيام صفة الشيء به و امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى و ايضا نظام العالَم و وجوده على الوجه الاَوفق الاصلح دليل على كون صانعه قادرًا مختارًا و كذا حدوثه اذ لو كان صانعه موجبا بالذات لزم قدمه ضرورة امتناع تخلف المعلول عن علته الموجبة (و رؤية الله تعالى) بمعنى الانكشاف التامّ (بالبصر) و هو معنى اثبات الشيء كما هو بحاسة البصر

---

اور جو کچھ ہم نے ذکر کیا اس پر دلیل وہ آیات ہیں جو اللہ تعالیٰ کے لئے ارادہ ومشیئت کی صفت کو ثابت کرنے کے۔ اتھہ ناطق ہیں جبکہ شے کی صفت کا شے کے ساتھ قیام کا لزوم قطعی ہے اور حوادث کا اس کی ذات کے ساتھ قیام ممتنع ہے اور نیز عالم کا نظام اور اس کا وجود زیادہ درست اور موافق صورت پر ہونا اس پر دلیل ہے کہ اس کا صانع قادر و مختار ہے اور اسی طرح اس کا حدوث ہے اس لئے کہ اگر اس کا صانع موجب بالذات ہو تو اس کا قدیم ہونا لازم ہوگا کیونکہ یہ ضروری ہے کہ معلول کا اپنی علتِ موجبہ سے پیچھے رہنا ممتنع ہو۔ ”اور اللہ تعالیٰ کا دیدار،، پورے انکشاف کے معنی میں ”آنکھوں کے ساتھ،، اور یہی معنی ہے شے کو ثابت کرنے کا جیسا کہ دیکھنے والی حس کے ساتھ ہوتا ہے۔

---

آئے گی۔

**لا كما زعمت الفلاسفة الخ:** سے بتاتا ہے کہ متن سے ایک تو فلاسفہ کا ردّ ہوا، وہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ موجِب ومضطر ہے، اور ارادہ فاعل مختار کا ہوتا ہے، لہٰذا اللہ کا ارادہ ہی نہیں ہے، تو ماتن نے کہہ دیا کہ اس کا ارادہ ہے۔ اور متن سے نجاریہ کا بھی ردّ ہو گیا، وہ کہتے ہیں کہ بے شک اللہ مرید ہے، لیکن وہ مرید بذاتہ ہے، یعنی ارادہ اس کی ذات کا عین ہے، اس کی صفت نہیں ہے، تو ماتن نے کہہ دیا کہ ارادہ اللہ تعالیٰ کی صفت ہے۔ اور بعض معتزلہ کا بھی ردّ ہو گیا، جو کہتے ہیں کہ ارادہ اللہ کی صفت ہے، لیکن حادث ہے، اور اس کا کوئی محل نہیں ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ اگر ارادہ کا محل اللہ ہو، تو اللہ تعالیٰ کا محلِ حوادث ہونا لازم آئے گا، اور اگر اللہ تعالیٰ کے علاوہ کسی اور کے ساتھ ارادہ قائم ہو، تو یہ بھی غلط ہے کہ صفت اللہ تعالیٰ کی ہو اور غیر کے ساتھ قائم ہو، شے کی صفت غیر کے ساتھ قائم نہیں ہوتی، تو ماتن نے اُن کا بھی ردّ کر دیا کہ وہ ارادہ صفت ہے جو اللہ کی ذات کے ساتھ قائم ہے، اور قدیم ہے۔ اور کرامیہ کا بھی ردّ ہو گیا، وہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا ارادہ حادث ہے، اور اللہ کے ساتھ قائم ہے، اور ان کے نزدیک اللہ تعالیٰ کے ساتھ حوادِث کا قیام جائز ہے، تو ان کا بھی ردّ کر دیا کہ اللہ کا ارادہ ازلی ہے، نہ کہ حادث۔

و الدليل على ما ذكرنا سے ماقبل پر نقلی دلیل دیتا ہے، یعنی اس پر کہ ارادہ صفتِ باری ہے، ازلی ہے، اور اللہ تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے، دلیل یہ ہے کہ کئی ایسی آیات ہیں جو صفتِ ارادہ کے اِثبات پر ناطق ہیں، مثلاً یَحۡکُمُ مَایُرِیۡدُ، یَفۡعَلُ مَایَشَاءُ، فَعَّالٌ لِّمَا یُرِیۡدُ وغیرہ، تو آیات سے پتا چلتا ہے کہ اللہ تعالیٰ مرید ہے، اور ارادہ اس کی صفت ہے، چنانچہ فلاسفہ کا ردّ ہو گیا، اور جب ارادہ صفتِ باری ہے، تو اللہ کے ساتھ قائم ہوگا، تو یہاں سے نجاریہ اور بعض معتزلہ کا بھی ردّ ہو گیا کہ ارادہ صفت ہے، نہ کہ عین، اور دوسرے یہ ذاتِ باری کے ساتھ قائم ہے، اور ذاتِ باری اس کا محل ہے، اور جب ارادہ اللہ کی صفت ہے، تو یہ ازلی ہوگا، نہ کہ حادث، کیونکہ حوادِث کا قیام اللہ تعالیٰ کے ساتھ محال ہے، لہٰذا اب کرامیہ کا بھی ردّ ہو گیا۔

و ایضا نظام العالم الخ: سے ثبوتِ ارادہ پر عقلی دلیل دیتا ہے کہ عالم کے جب اس بہترین نظام کو دیکھا جائے تو پتا دیتا ہے کہ اس نظامِ عالَم کا صانع قادر و مختار ہے (اور مختار وہی ہوتا ہے جو یہ کام اپنے ارادہ سے کرے، تو ارادہ ثابت ہو گیا) کیونکہ اگر مضطر ہو تو ایک چیز بھی عجیب و بہترین نہیں بنا سکتا، چہ جائیکہ پورا عالم بہترین بنا دے۔

و کذا حدوثه الخ: سے دوسری دلیل عقلی ذکر کرتا ہے کہ عالم کا حدوث اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اس کا صانع مختار ہے، کیونکہ اگر عالم کا صانع مضطر ہو تو پھر عالم حادث نہیں، قدیم ہونا چاہیے، کیونکہ جو قدیم سے اضطرار اً صادر ہو، وہ بھی قدیم ہوتا ہے، اور علتِ موجبہ سے معلول کا تخلف ممتنع ہوتا ہے، لہٰذا عالم بھی ازل سے ہوگا، حالانکہ عالم تو حادث ہے، لہٰذا عالم کا صانع مضطر نہیں ہونا ہوگا۔

و رؤية الله تعالى جائزة في العقل سے ماتن ایک مسئلہ ذکر کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی رؤیت جائز ہے، ''رؤية الله جائزة في العقل'' قضیہ ہے، اور اس کی ہمیں تصدیق ہے، اور قضیہ کی تصدیق تب ہوتی ہے جبکہ طرفین کا تصور ہو، اس لیے شارح رؤیت کا معنی ذکر کرتا ہے: رؤیت اس کو کہتے ہیں کہ حاسۂ بصر کے ساتھ انکشافِ تامّ حاصل ہو جائے۔ چونکہ رؤیت کی ایک اور تعریف تھی، لہٰذا شارح کہتا ہے کہ اس تعریف اور اُس تعریف کا معنی ایک ہی ہے۔ دوسری تعریف یہ تھی: رؤیت اس کو کہتے ہیں کہ حاسۂ بصر کے ساتھ شے کا ادراک آئے، جیسے کہ وہ شے واقع میں ہے، تو بھینگے کا دیکھنا رؤیت نہ ہوگا، کیونکہ اس کو ایک کے دو نظر آتے ہیں، اور رؤیت کی تعریف یہ ہے کہ کما ہو دکھائی دے۔ نیز اس دوسری تعریف میں منکرین رؤیت کا ردّ بھی ہے، کیونکہ اس تعریف میں ہے کہ حاسۂ بصر کے ساتھ ادراک آئے، جیسے کہ وہ واقع میں ہے، پس اگر شے مکان میں ہے، تو ادراک بھی اسی طرح کا ہو کہ وہ مکان میں ہے، اور اگر وہ مکان میں نہیں ہے تو اس کا اسی طرح ادراک ہو، یہ رؤیت ہے۔ نیز رؤیت و نظر میں فرق ہے، رؤیت انکشافِ تامّ بالبصر کا نام ہے، اور نظر میں انکشاف ضروری نہیں ہے۔

**و ذلك لانا اذا نظرنا الى البدر ثم اغمضنا العين فلا خفاء في انه و ان كان منكشفا لدينا في الحالتين لكن انكشافه حال النظر اليه أتمّ و اكمل و لنا بالنسبة اليه ح حالة مخصوصة هي المسماة بالرؤية جائزة في العقل بمعنى ان العقل اذا خُلِّي و نفسه لم يحكم بامتناع رؤيته ما لم يقم له برهان على ذلك مع ان الاصل عدمه**

اور یہ اس لئے کہ ہم جب چودھویں کے چاند کی طرف دیکھیں پھر ہم آنکھیں بند کر لیں تو اس میں کوئی پوشیدگی نہیں کہ وہ اگرچہ ہمارے نزدیک دو حالتوں میں منکشف ہے لیکن اس کا انکشاف اس کی طرف دیکھنے کی حالت میں پورا اور کامل تر ہے، اور ہمارے لئے اس کی نسبت سے اس وقت ایک مخصوص حالت ہے جسے رویت کہا جاتا ہے ''عقل میں جائز ہے''، اس معنی میں کہ عقل کو جب تنہا کر دیا جائے اور نفس عقل رویت کے ممتنع ہونے کا حکم نہیں لگائے گی جب تک اس پر اس کے لئے کوئی برہان قائم نہ ہو باوجودیکہ اصل اس کا عدم ہے۔

قوله و ذلك لانا اذا نظرنا الى البدر الخ: سے دلیل دیتا ہے کہ حاسۂ بصر کے ساتھ کیسے انکشافِ تامّ ہوگا، تو وہ اسطرح کہ جب ہم چودہویں کے چاند کی طرف دیکھیں تو ہمیں اس کا ادراک آ جاتا ہے، اور پھر ہم آنکھیں بند کر لیتے ہیں، تب بھی ہمیں چاند کا انکشاف ہوتا ہے، کیونکہ چاند کی صورت ہمارے خیال میں موجود ہوتی ہے، لیکن ان دونوں حالتوں میں پہلی حالت کے اندر زیادہ انکشاف ہے، تو معلوم ہوا کہ وہ انکشافِ تامّ بصر سے ہی ہے۔

و لنا بالنسبة اليه حينئذ سے کہتا ہے کہ رائی جب مرئی، مثلاً چاند کو دیکھتا ہے تو رائی، مرئی (جو مقابل ہیں) کے درمیان جو حالت و تعلق ہے، اس تعلق کا نام رؤیت ہے۔

قوله: بمعنى ان العقل اذا خلي الخ، ماتن نے کہا تھا کہ رؤیتِ باری جائز فی العقل ہے، شارح جائز کا معنی بیان کرتا ہے کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ جب عقل کی ذات کو اَوہام سے خالی کیا جائے، تو اب عقل امتناع پر برہان کا انتظار کرتی ہے، اگر برہان آ گئی تو عقل کہتی ہے کہ یہ چیز ممتنع ہے، اور اگر عقل کے سامنے برہان نہ آئی تو امتناع کا حکم نہیں کرتی، لہٰذا عقل کو جب اَوہام سے خالی کر لیا جائے تو عقل امتناعِ رؤیت کا تب حکم کرے گی کہ جب امتناع پر برہان قائم ہو، اگر برہان قائم نہ ہو تو عقل کے نزدیک رؤیت ممتنع نہیں ہے، جائز ہے۔

مع ان الاصل عدمه اب سوال ہوا کہ تم نے کہا کہ عقل امتناعِ رؤیت کا حکم نہیں کرتی، جب تک کہ امتناعِ رؤیت پر دلیل نہ آئے، تو ہو سکتا ہے کہ امتناع پر نفس الامر میں کوئی برہان ہو جو عقل کو معلوم نہ ہو سکے۔ تو جواب دیا کہ اللہ تعالیٰ کے سوا سب چیزوں میں اصل عدم ہے، اور برہان بھی اللہ کے ماسوا ہے، لہٰذا اس میں بھی اصل عدم ہوگا، تو اب اگر عقل کو امتناع پر دلیل نہ ملی (اگرچہ واقع میں ہو) تو یہی کہیں گے کہ گویا کہ امتناع پر دلیل ہے ہی نہیں۔

**و هذا القدر ضروری فمن ادّعی الامتناع فعلیه البیان، و قد استدل اهل الحق علی امکان رؤیته بوجهین عقلی و سمعی، تقریر الاول انا قاطعون برؤیة الاعیان و الاعراض ضرورة انا نفرق بالبصر بین جسم و جسم و عرض و عرض و لابد للحکم المشترك من علة مشترکة و هی اما الوجود او الحدوث او الامکان اذ لا رابع یشترك بینهما، و الحدوث عبارة عن الوجود بعد العدم و الامکان عن عدم ضرورة الوجود و العدم لا مدخل للعدم فی العلیة فتعین الوجود و هو مشترك بین الصانع و غیره فیصح ان یُری من حیث تحقق علة الصحة و هی الوجود**

اور اس قدر ہی ضروری ہے، تو جو کوئی امتناع کا دعوی کرے بیان اس کے ذمہ ہے۔ اور اہل حق نے اللہ تعالی کے دیدار ممکن ہونے پر دو طرح سے استدلال کیا ہے (۱) عقلی (۲) سمعی۔ پہلی وجہ کی تقریر یہ ہے کہ ہم اعیان واعراض کی رویت کا قطعی فیصلہ کرتے ہیں اس بات کے ضروری ہونے کی وجہ سے کہ ہم بصر کے ساتھ جسم جسم میں اور عرض عرض میں فرق کرتے ہیں اور حکم مشترک کے لئے علتِ مشترکہ کا ہونا ضروری ہے، اور وہ علتِ مشترکہ یا وجود ہے یا حدوث ہے، یا امکان ہے اس لئے کہ چوتھا کوئی نہیں ہے جو ان میں مشترک ہو اور حدوث کے لفظ سے عدم کے بعد وجود کو تعبیر کیا جاتا ہے اور امکان کے لفظ سے وجود وعدم کے ضروری نہ ہونے کو تعبیر کیا جاتا ہے، عدم کا علت ہونے میں کوئی دخل نہیں ہے تو پھر وجود متعین ہو گیا اور وہ صانع اور اس کے غیر کے درمیان مشترک ہے، تو اس کا دیکھا جانا درست ہے، صحت (درستگی) کی علت کے متحقق ہونے کی حیثیت سے۔ اور وہ علت وجود ہے۔

**و هذا القدر ضروری فمن الخ:** سے شارح کہتا ہے کہ ہمارے لیے یہی قدر کافی ہے کہ عقل کی ذات امتناعِ رؤیت کا حکم نہیں کرتی جب تک برہان قائم نہ ہو، لہٰذا رؤیت ممتنع نہیں، اب اگر کوئی شخص امتناع کا دعوی کرے تو امتناع کی دلیل اس پر واجب ہے، ہمارے لیے تو صرف اتنا کافی ہے کہ نفسِ عقل، امتناعِ رؤیت کا حکم نہیں کرتی۔

**وقد استدل اهل الحق علی الخ:** سے صحتِ رؤیت وامکانِ رؤیت پر اہل سنت کے دلائل ذکر کرتا ہے، پہلے عقلی دلیل نقل کرتا ہے، کہ ہم قطعی طور پر جانتے ہیں کہ اَعیان کی بھی رؤیت ہے، اور اعراض کی بھی رؤیت ہے، **ضرورة انا نفرقُ الخ:** سے اس دعویٰ پر دلیل دیتا ہے (اس پر کہ اعیان واعراض مرئی ہیں، یا ان کی رؤیت ہے) کہ ہم بصر کے ساتھ جسم جسَم کے درمیان اور عرض عرض کے درمیان فرق کرتے ہیں کہ یہ اور جسم ہے، اور یہ اور جسم ہے، تو جس کے ساتھ ہم فرق کرتے ہیں، وہ رؤیت ہی ہے، لہٰذا اعراض واعیان کی رؤیت ثابت ہوگئی۔

**و یتوقف امتناعها علی ثبوت کون شیء من خواص الممکن شرطا او من خواص الواجب مانعا، و کذا یصح ان یری سائر الموجودات من الاصوات و الطعوم و الروائح و غیر ذلك و انما لایری بناءً علی ان الله تعالی لم یخلق فی العبد رؤیتها بطریق جری العادة لا بناءً علی امتناع رؤیتها، و حین اعترض بان الصحة عدمیة فلاتستدعی علة**

اور اس کا ممتنع ہونا شے کے ممکن کے خواص سے ہونا شرط ہونے کے ثبوت پر موقوف ہو یا واجب کے خواص میں سے ہونا مانع ہونے کے ثبوت پر۔ اور اسی طرح صحیح ہے تمام موجودات کو دیکھا جانا درست ہو یعنی آوازیں، ذائقے، خوشبوئیں وغیرہ اس بات پر بناء رکھتے ہوئے رویت کی بات نہیں کی جا رہی کہ اللہ تعالی نے بندے میں رویت کو پیدا نہیں کیا جیسا کہ اس کی عادت جاری ہے، نہ اس پر بناء رکھتے ہوئے کہ اس وجہ سے کہ موجودات کی رویت ممتنع ہے، اور جب اعتراض ہو کہ صحت عدمی چیز ہے تو اس کے علت ہونے کی بات ہی نہیں کی جا سکتی۔

**و لا بد للحکم المشترك الخ:** سے کہتا ہے کہ اعراض واعیان کا مرئی ہونا، یہ حکم مشترک ہے (کہ اعیان واعراض دونوں کی رؤیت ہے) تو اس رؤیت کی کوئی نہ کوئی علتِ مشترک بھی ہونی چاہیے (جو اعیان واعراض دونوں میں پائی جائے، جس کی وجہ سے ان کی رؤیت صحیح ہو)، اب اعراض واعیان میں علتِ مشترکہ یا تو امکان ہوگا، یا حدوث، یا وجود، چوتھی کوئی چیز ان میں مشترک نہیں ہے، پہلے دو احتمال باطل ہیں، کیونکہ امکان کہتے ہیں کہ جس کا وجود بھی ضروری نہ ہو، اور عدم بھی ضروری نہ ہو، چنانچہ امکان عدمی ہوا، اور حدوث کہتے ہیں وجود بعد العدم کو، تو حدوث کی عدم جز ہوا، چنانچہ حدوث بھی عدمی ہوا، اور عدم کو علیّت میں کوئی دخل نہیں ہے، یعنی نہ تو عدم، علت کا عین ہے، نہ جز ہے، تو امکان وحدوث چونکہ عدمی ہیں، لہٰذا یہ صحتِ رؤیت کی علت نہیں بن سکتے، باقی رہا وجود، تو وجود صحتِ رؤیت کی علت ہوگا، اور جس طرح وجود، اعراض واعیان کا ہے، اسی طرح اللہ تعالیٰ کا بھی وجود ہے، پس وجود علتِ مشترکہ ہے، یہ اللہ تعالیٰ میں پایا گیا، لہٰذا حکم شرعی یعنی صحتِ رؤیت بھی پایا جائے گا، چنانچہ اللہ تعالیٰ کی رؤیت صحیح ہوئی۔

**قوله: و یتوقف امتناعها الخ:** ماقبل یہ ثابت کیا کہ صحتِ رؤیت کی علتِ مشترکہ وجود ہے، اب مذکورہ عبارت سے ایک اعتراض کا جواب دیتا ہے، اعتراض یہ ہے کہ تم نے کہا ہے: جب صحتِ رؤیت کی علت "وجود" ہے اور وجود، واجب اور ممکن میں مشترک ہے، لہٰذا رؤیتِ باری صحیح ہوگی، تو ہم کہتے ہیں کہ صرف علت کے پائے جانے سے تو معلول متحقق نہیں ہوتا، بلکہ معلول کے تحقق کے لیے یہ ضروری ہوتا ہے کہ شرائط پائی جائیں اور موانع اُٹھ جائیں، تو ہم کہتے ہیں کہ رؤیت کے تحقق کی ایک ایسی شرط ہو جو کہ ممکن کے ساتھ خاص ہو اور واجب تعالیٰ میں نہ پائی جائے، تو اب بھی رؤیتِ باری

و لو سلم فالواحد النوعی قد یعلل بالمختلفات کالحرارة بالشمس و النار فلایستدعی علة مشترکة و لو سلم فالعدمی یصلح علةً للعدمی و لو سلم فلانسلم اشتراك الوجود بل وجود کل شیء عینه، اجیب بان المراد بالعلة متعلق الرؤیة و القابلُ لها و لا خفاء فی لزوم کونه وجودیا

---

اور اگر تسلیم کرلیا جائے کہ واحد نوعی کی علت کبھی مختلف اشیاء کو بنا دیا جاتا ہے جیسے حرارت سورج سے، اور آگ، تو اسے علتِ مشترکہ نہیں کہا جا سکتا اور تسلیم کرلیا جائے تو عدمی عدمی کے لئے علت بننے کی صلاحیت رکھتی ہے، اور اگر یہ مسلم ہے تو ہم وجود کے اشتراک کو تسلیم نہیں کرتے، بل ہر شے کا وجود اس کا عین ہوا کرتا ہے۔ اس کا جواب دیا گیا کہ مراد علت سے رویت کا متعلق اور اس کو قبول کرنے والا ہے اور اس کے وجودی ہونے کے لزوم میں کوئی خفا نہیں ہے۔

---

ممتنع ہوئی، اسی طرح ایک ایسا مانع ہو جو کہ واجب تعالیٰ کے ساتھ خاص ہے اور ممکن میں نہیں پایا جاتا، پھر بھی رویتِ باری متحقق نہ ہوگی، تو اب دیکھو علت (وجود) بھی پائی گئی ہے، لیکن رویت پھر بھی صحیح نہیں، تو مذکورہ عبارت سے جواب دیتا ہے کہ ہم مانتے ہیں کہ رؤیت کا امتناع موقوف ہے اس پر کہ شرط خاص ہو ممکن کے ساتھ یا مانع خاص ہو واجب تعالیٰ کے ساتھ، لیکن آپ بتائیں کہ وہ شرط اور مانع کیا چیز ہیں تا کہ ہمیں بھی پتا چلے، بغیر علم کے ہم امتناعِ رؤیت کا کیسے حکم کر سکتے ہیں!

و کذا یصح ان یری الخ: اس عبارت سے بھی ایک اعتراض کا جواب دیتا ہے، اعتراض یہ ہے کہ تم نے کہا: صحتِ رؤیت کی علتِ مشترکہ وجود ہے، تو جب علت پائی جائے گی، رؤیت بھی صحیح ہوگی، تو ہم کہتے ہیں کہ پھر تو روائح، اصوات، طعوم وغیرہ کی رؤیت بھی صحیح ہونی چاہیے کیونکہ صحتِ رؤیت کی علت وجود ہے، اور وہ وجود جیسے واجب اور غیر واجب میں مشترک ہے، اسی طرح طعوم، روائح وغیرہ کے درمیان بھی وجودِ مشترک ہے، اور پایا گیا ہے، لہٰذا رؤیت صحیح ہونی چاہیے۔ تو جواب دیتا ہے کہ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ ان کے درمیان وجود مشترک ہے، لیکن ان کی رؤیت بھی صحیح ہے، باقی رؤیت بالفعل اس لیے نہیں ہوتی کہ اللہ تعالیٰ کی عادتِ جاریہ یہی ہے کہ اس نے ان کی رؤیت کو پیدا نہیں فرمایا، یہ وجہ نہیں کہ ان کی رؤیت ہی ممتنع ہے۔

حین اعترض بان الصحة سے معتزلہ کے کئی اعتراضات نقل کرتا ہے۔ پہلا اعتراض یہ ہے کہ تم نے کہا ہے کہ صحتِ رؤیت کی علت وجود ہے، اور وجود مشترک ہے واجب اور غیر واجب میں، لہٰذا واجب تعالیٰ کی رؤیت صحیح ہے، ہم کہتے ہیں کہ صحتِ رؤیت تو علت کو چاہتا ہی نہیں، کیونکہ صحتِ رؤیت تو عدمی ہے، اور عدمی کی تو کوئی علت نہیں ہوتی، اور جب صحتِ رؤیت کی علت ہی نہیں ہوگی تو پھر رؤیتِ باری کیسے صحیح ہوگی؟

ثم لایجوز ان تکون خصوصیة الجسم او العرض لانا اول ما نری شبحا من بعید انما ندرك منه هویّة ما دون خصوصیة جوهریة او عرضیة او انسانیة او فرسیة و نحو ذلك و بعد رؤیته برؤیة واحدة متعلقة بهویة قد نقدر علی تفصیله الی ما فیه من الجواهر و الاعراض و قد لانقدر فمتعلّق الرؤیة هو کون الشیء له هویّة و هو المَعْنِیُّ بالوجود و اشتراکه ضروری و فیه نظر لجواز ان یکون متعلق الرؤیة هو الجسمیة و ما یتبعها من الاعراض من غیر اعتبار خصوصیةٍ، و تقریر الثانی ان موسی علیه الصلوة والسلام قد سأل الرؤیة بقوله "رَبِّ اَرِنِیْ اَنْظُرْ اِلَیْكَ" فلو لم تکن ممکنة لکان طلبها جهلا

---

پھر جائز نہیں ہے کہ وہ جسم یا عرض کی خصوصیت ہو کیوں کہ سب سے اول جو دور سے ہم شبیہ دیکھتے ہیں اس سے ہم ایک ہویت کا ادراک کرتے ہیں جو جوہری یا عرضی یا انسانی یا فرسی وغیرہ خصوصیت کے بغیر ہوتی ہے اور اسے ایک بار ایسا دیکھنا دیکھنے کے بعد جو ہویت کے متعلق ہوتا ہے ہم اس کی تفصیل بیان کرنے پر قدرت رکھتے ہیں جو اس میں جواہر و اعراض ہیں اور کبھی ہم اس کی قدرت نہیں رکھتے تو رویت کا متعلق شے کا اس طرح ہونا ہے کہ اس کے لئے کوئی ہویت ہو اور وہ وجود کے ساتھ مقصود ہے اور اس کا اشتراک ضروری ہے، اور اس میں نظر ہے۔ اس کے جواز کی وجہ سے کہ رویت کا متعلق جسمیت اور جو اس کے تابع ہے یعنی اعراض خصوصیت کا اعتبار کئے بغیر۔ اور دوسری تقریر یہ ہے کہ موسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام نے اللہ تعالیٰ سے رویت کا سوال کیا جسے اللہ تعالیٰ نے اپنے اس ارشاد کے ساتھ بیان کیا "اے میرے رب مجھے دیکھا میں تجھے دیکھوں،، اگر رویت ممکن نہ ہوتی تو اس کی طلب جہالت ہوتی۔

---

و لو سلم فالواحد النوعی الخ: سے دوسرا اعتراض کرتا ہے کہ چلو ہم یہ بات مان لیتے ہیں کہ رؤیت عدمی ہے، اور یہ علت کو چاہتا ہے، لیکن تم نے علت بنائی ہے وجود، تو ہم کہتے ہیں کہ صحتِ رؤیت واحد نوعی ہے، اور واحد نوعی کی صرف ایک علت نہیں ہوتی، بلکہ مختلف علتیں ہوتی ہیں، پس ممکنات کی رؤیت کے لیے اور علت ہوگی، اور واجب تعالیٰ کی رؤیت کے لیے اور علت، اور یہ علت واجب تعالیٰ میں نہ پائی جائے تو پھر بھی رؤیتِ باری ثابت نہ ہوئی۔

کالحرارة بالشمس الخ: سے شارح واحد نوعی کی مثال دیتا ہے کہ جیسے حرارت واحدِ نوعی ہے، اور اس کی علت شمس بھی ہے، نار بھی ہے، اور رگڑ بھی ہے، بہر حال علتِ مشترکہ ثابت نہ ہوئی۔

و لوسلم فالعدمی یصلح الخ: سے تیسرا اعتراض ذکر کرتا ہے کہ چلو ہم تسلیم کرتے ہیں کہ صحتِ رؤیت کی مختلف علتیں نہیں، بلکہ علتِ مشترکہ ہے، لیکن ہم یہ نہیں مانتے کہ وہ علت وجود ہے، بلکہ وہ علت حدوث ہونی چاہیے، یا امکان،

کیونکہ صحتِ رؤیت عدمی ہے، لہٰذا اس کی علت بھی عدمی ہونی چاہیے، اور عدمی یا حدوث ہے یا امکان، اور اللہ تعالیٰ میں حدوث و امکان پایا نہیں جاتا، لہٰذا رؤیتِ باری ثابت نہ ہوئی۔

**و لو سلم فلانسلم اشتراك الوجود الخ:** سے چوتھا اعتراض نقل کرتا ہے کہ چلو ہم یہ بھی تسلیم کر لیتے ہیں کہ صحتِ رؤیت کی علت وجود ہے، لیکن ہم یہ نہیں تسلیم کرتے کہ وہ وجود سب میں مشترک ہے، بلکہ ہر شے کا اپنا وجود ہے، جو اس کی ذات کا عین ہے، ممکنات کا وجود ممکنات کا عین ہے، اور واجب کا وجود اس کی ذات کا عین ہے، اب علتِ مشترکہ کیسے ثابت ہوئی؟

**و اجیب بان المراد بالعلیة الخ:** سے جواب دیتا ہے کہ علت سے ہماری مراد علتِ مؤثرہ نہیں ہے، بلکہ علتِ قابلہ مراد ہے، یعنی جو رؤیت کا قابل ہو اور رؤیت کا متعلق ہو، وہ علت ہے، اور رؤیت کا متعلق مرئی ہوتا ہے، اور مرئی وجودی ہوتا ہے، عدمی کیسے مرئی بن سکتا ہے، چنانچہ ثابت ہوا کہ رؤیت کی علت ''وجود'' ہے۔

**ثم لایجوز ان یکون خصوصیة الخ:** سے ایک اور اعتراض کا جواب دیتا ہے، اعتراض یہ ہوا کہ چلو ہم تسلیم کرتے ہیں کہ رؤیت کا متعلَّق علت ہے، اور وہ مرئی ہے، لیکن جائز ہے کہ وہ مرئی جسم کی خصوصیت ہو، یا عرض کی خصوصیت ہو، چنانچہ رؤیتِ باری ثابت نہ ہوگی، کیونکہ اللہ تعالیٰ تو جسم اور عرض سے پاک ہے۔ تو مذکورہ عبارت سے جواب دیتا ہے کہ وہ علت جسم کی خصوصیت یا عرض کی خصوصیت نہیں ہو سکتی، کیونکہ جب ہم دور سے کسی شے کی شبیہ دیکھتے ہیں تو ہم اس شبیہ کی ھویة مّا کا ادراک کرتے ہیں، اور ھویة مّا کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ خارج میں کوئی شے موجود ہے، اور اس شبیہ سے ہم خصوصیتِ جوہر یا عرض وغیرہ کا ادراک نہیں کرتے، تو معلوم ہوا کہ وہ علت ھویة مّا ہوگی، نہ کہ خصوصیتِ جسم و عرض ہوگی۔

**قد نقدر علی تفصیله الخ:** سے دوسرا جواب دیتا ہے کہ اگر رؤیت کی علت ھویة ما نہ ہو، بلکہ خصوصیت ہو، تو چاہیے کہ ہم ہمیشہ شے پر تفصیلاً قادر ہوں، حالانکہ کبھی تو ہم شے کی تفصیل پر قادر ہوتے ہیں، اور کبھی قادر نہیں ہوتے، معلوم ہوا کہ رؤیت کا متعلق ھویة ما ہے، نہ کہ خصوصیت۔

**وفیه نظر لجواز ان یکون** سے پھر اسی پر اعتراض کرتا ہے کہ چلو ہم تسلیم کر لیتے ہیں کہ رؤیت کا متعلَّق علت ہے، لیکن وہ علت خصوصیتِ جسم اور خصوصیتِ عرض ہے، لیکن وہاں خصوصیت کا اعتبار نہیں ہے، تو اب بھی رؤیتِ باری ثابت نہیں ہوگی، باقی تم خصوصیت پر اعتراض نہیں کر سکتے، کیونکہ ہم نے تو خصوصیت جسم اور عرض میں خصوصیت کا اعتبار ہی نہیں کیا

**و تقریر الثانی ان موسی علیه الصلوة و السلام الخ:** اب یہاں سے جوازِ رؤیت پر دلیل نقلی ذکر کرتا ہے، کہ موسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام نے اللہ تعالیٰ سے اس کی رؤیت کا سوال کیا تھا، اور عرض کی: رب ارنی انظر الیك، اب ہم پوچھتے ہیں کہ اللہ کی رؤیت ممکن ہے یا ممکن نہیں ہے؟ اگر کہو کہ ممکن ہے، تو موسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام کا سوال کرنا درست ہے، کیونکہ ممکن شے کا ہی سوال کیا جاتا ہے، محال شے کا سوال کرنا بے فائدہ ہوتا ہے، اور اگر کہو کہ اللہ تعالیٰ کی رؤیت ممتنع ہے، تو ہم پوچھتے ہیں کہ امتناعِ رؤیت کا موسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام کو پہلے علم تھا یا نہیں؟ اگر کہو کہ آپ کو امتناعِ رؤیت کا علم

بما یجوز فی ذات الله تعالی و ما لا یجوز او سفهًا و عبثًا و طلبًا للمحال و الانبیاء علیهم الصلوة والسلام منزهون عن ذلك و ان الله تعالی علّق الرؤیة باستقرار الجبل و هو امر ممکن فی نفسه، و المعلّق بالممکن ممکن، لان معناه الاخبار بثبوت المعلق عند ثبوت المعلق به، و المحال لا یثبت علی شیء من التقادیر الممکنة، و قد اعترض بوجوه اقواها ان سوال موسی علیه الصلوة و السلام کان لاجل قومه حیث قالوا "لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتّٰى نَرَى اللّٰهَ جَهْرَةً" فسأل لیعلموا امتناعها کما علمه هو

اس کی وجہ سے جو اللہ تعالیٰ کی ذات میں جائز اور جو جائز نہیں ہے یا بے وقوفی، اور بے کار اور محال کی طلب ہوتی اور انبیاءِ کرام علیہم الصلوٰۃ السلام اس سے پاک ہیں اور بے شک اللہ تعالیٰ نے رویت کو پہاڑ کے اپنی جگہ برقرار رہنے سے معلق کیا اور یہ امر اپنی ذات میں ممکن ہے، اور ممکن سے جو معلق ہو وہ بھی ممکن ہوتا ہے، کیوں کہ اس کا معنی معلق بہ کے ہونے کے وقت معلق کے ثبوت کی خبر دینا ہے۔ اور محال ممکن تقدیروں میں سے کسی پر ثابت نہیں ہوتا، اس جگہ کئی طرح اعتراض کیا گیا ہے، ان میں سے قوی ترین یہ ہے کہ موسیٰ علیہ الصلوٰۃ السلام کا سوال کرنا اپنی قوم کی وجہ سے تھا کیونکہ انہوں نے کہا تھا ''ہم ہرگز آپ کی بات نہیں مانیں گے حتی کہ ہم اللہ تعالیٰ کو ظاہراً دیکھ لیں''، تو آپ نے سوال کیا: تاکہ انہیں معلوم ہو جائے کہ رویت باری تعالیٰ ممتنع ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے آپ کو بتا دیا۔

نہیں تھا، تو رؤیت کا مسئلہ عقائد سے ہے، لازم آئے گا کہ عقیدے کے ایک بہت بڑے مسئلہ سے حضرت موسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام جاہل ہوں۔ اور اگر کہو کہ موسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام کو امتناع کا پہلے علم تھا، تو پھر باوجود امتناعِ رؤیت کا علم ہونے کے، رؤیت کا سوال کرنا عبث اور سفہ ہے، اور انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام ان سب سے منزہ ہیں۔

**و ان الله تعالی قد علق الرؤیة باستقرار الجبل الخ:** یہاں سے جوازِ رؤیت پر دوسری دلیل دیتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن پاک میں اپنی رؤیت کو استقرارِ جبل کے ساتھ معلق فرمایا ہے، اور استقرارِ جبل فی نفسہٖ ممکن ہے، اور جو ممکن کے ساتھ معلق ہو، وہ بھی ممکن ہوتا ہے۔

**لان معناه** سے اس بات پر دلیل دیتا ہے کہ جو ممکن کے ساتھ معلق ہو، وہ بھی ممکن ہوتا ہے، کیونکہ تعلیق سے مقصود ہی یہی ہوتا ہے کہ جس تقدیر پر معلَّق بہٖ ثابت ہے، اسی تقدیر پر معلَّق بھی ثابت ہے، لہٰذا جس تقدیر پر استقرارِ جبل کا ثبوت ہوگا، اسی تقدیر پر رؤیت کا بھی ثبوت ہوگا، چونکہ استقرارِ جبل ممکن ہے، لہٰذا رؤیت بھی ممکن ہوگی، اور اگر رؤیت محال ہوتی تو کسی تقدیر پر ممکن پر ثابت نہ ہوتی۔

و بانا لانسلم ان المعلق علیه ممکن بل هو استقرار الجبل حال تحرکه و هو محال، و اجیب بان کلًا من ذلك خلاف الظاهر و لا ضرورة فی ارتکابه علی ان القوم ان کانوا مؤمنین کفاهم قول موسی علیه الصلوة و السلام ان الرؤیة ممتنعة و ان کانوا کفارا لم یصدقوه فی حکم الله تعالی بالامتناع و ایًّا ما کان یکون السوال عبثا و الاستقرار حال التحرك ایضا ممکن بان یقع السکون بدل الحرکة و انما المحال اجتماع الحرکة

اور اس وجہ سے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ معلق علیہ (جس پر کسی شے کو معلق کیا جائے) ممکن ہوتا ہے، بلکہ وہ استقرارِ جبل ہے اس حال میں کہ اس میں حرکت تھی۔ اور یہ محال ہے، اور جواب یہ دیا گیا ہے کہ اس میں سے سب کچھ ظاہر کے خلاف ہے، اور اس کے ارتکاب کی ضرورت نہیں کہ قوم اگر مومن تھی تو انہیں موسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام کا قول ہی کافی تھا کہ رویت ممتنع ہے، اور اگر وہ کافر تھے تو وہ آپ کی اللہ تعالیٰ کے امتناع کے حکم میں تصدیق نہ کرتے، جو بھی ہوتا سوال بہرصورت بے کار و عبث ہوتا۔ اور استقرار حرکت کی حالت میں بھی ممکن ہے کہ حرکت کے بدلے سکون واقع ہوتا اور محال حرکت و سکون کا

و قد اعترض بوجوه الخ: سے ان دلائل پر معتزلہ کے کئی وجوہ سے اعتراض نقل کرتا ہے۔ پہلا اعتراض یہ ہے کہ ہم یہ شق اختیار کرتے ہیں کہ موسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام کو امتناع الرؤیۃ کا علم تھا، اب تم کہو گے کہ جب علم تھا تو پھر رؤیت کا سوال کیوں کیا؟ تو ہم کہتے ہیں کہ انھوں نے اپنے لیے سوال نہیں کیا تھا، بلکہ اپنی قوم کے لیے رؤیت کا سوال کیا تھا، تاکہ ان کو بھی امتناعِ رؤیت کا علم ہو جائے، اور سوال اس لیے کیا کہ موسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام کی قوم نے کہا تھا: ''لَنْ نُّؤْمِنَ لَكَ حَتّٰی نَرَی اللّٰهَ جَهْرَةً''۔

بانا لا نسلم سے دوسری دلیل پر اعتراض نقل کرتا ہے، کہ تم نے کہا ہے: استقرارِ جبل ممکن ہے، ہم نہیں تسلیم کرتے کہ استقرارِ جبل ممکن ہے، بلکہ محال ہے، کیونکہ استقرارِ جبل سے مراد استقرارِ جبل فی حالۃ تحرکہ ہے، یعنی حرکت کی حالت میں استقرارِ جبل ہو اور یہ محال ہے، اور معلق کرنا بھی درست نہیں ہوگا۔

و اجیب بان کلا من ذلك الخ: سے جواب دیتا ہے کہ تمہارے (یعنی معتزلہ کے) دونوں اعتراض خلافِ ظاہر ہیں، کیونکہ تم نے کہا ہے: موسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام نے رؤیت کا سوال اپنی قوم کے لیے کیا تھا، ہم کہتے ہیں: اگر یہی بات ہے تو موسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام کو کہنا چاہیے تھا: ''رَبِّ اَرِهِمْ'' اور اس کے بعد ''اَنْظُرْ اِلَيْكَ'' نہ کہتے، بلکہ ''لِيَنْظُرُوْا اِلَيْكَ'' کہتے، جب موسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام نے دونوں جگہ متکلم کے صیغے اختیار کیے ہیں، تو معلوم ہوا کہ انھوں نے اپنے لیے رؤیت کا سوال کیا تھا، نہ کہ قوم کے لیے، اور دوسرا تم نے کہا ہے کہ استقرارِ جبل فی حالۃ تحرکہ مراد ہے، تو یہ خلافِ

و السکون واجبة بالنقل و قد ورد الدلیل السمعی بایجاب رؤیة المؤمنین الله تعالی فی الدار الآخرة اما الکتاب فقوله تعالی ''وُجُوْهٌ يَّوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ○ اِلٰی رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ○'' و اما السنة فقوله علیه الصلوة والسلام ''اِنَّکُمْ سَتَرَوْنَ رَبَّکُمْ کَمَا تَرَوْنَ الْقَمَرَ لَيْلَةَ الْبَدْرِ'' و هو المشهور رواه احد و عشرون من اکابر الصحابة رضوان الله تعالی علیهم و اما الاجماع فهو ان الامة کانوا مجمعین علی وقوع الرؤیة فی الآخرة و ان الآیات

جمع ہونا ہے، ''واجب (ثابت) ہے نقل سے اور دارِ آخرت میں مومن اللہ تعالیٰ کی زیارت کریں گے اس کے واجب ہونے پر دلیل سمعی وارد ہوئی ہے،، البتہ اللہ تعالیٰ کی کتاب میں تو اللہ تعالیٰ کا ارشاد'' اور کچھ چہرے اس دن تروتازہ ہوں گے ☆ اپنے رب کی طرف دیکھ رہے ہوں گے ☆ ،، اور حدیث شریف میں نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کا قولِ مبارک ہے کہ'' بیشک تم اپنے رب کو دیکھو گے جیسے تم چودھویں رات کے چاند کو دیکھتے ہو،، اور یہ حدیث مشہور ہے، اور اسے اکابر صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم میں سے اکیس نے روایت کیا ہے۔ اور اجماع تو وہ یہ کہ امت کا اس پر اجماع ہے کہ آخرت میں دیدارِ باری تعالیٰ ہوگا اور بیشک وہ آیات جو اس بارے میں وارد ہیں۔

ظاہر ہے، کیونکہ آیت میں تو مطلق استقرارِ جبل ہے، آیت سے تو یہ پتا نہیں چلتا کہ استقرارِ جبل سے مراد استقرارِ جبل فی حالۃ تحرکہ ہے۔

علی ان القوم ان کانوا مؤمنین الخ: سے دوسرا رد کرتا ہے کہ ہم آپ سے پوچھتے ہیں: موسیٰ علیہ الصلوٰۃ و السلام کی قوم مؤمن تھی یا کافر؟ اگر کہو کہ مؤمن تھی، تو ان کے لیے صرف موسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ہی قول کافی، کہ اللہ تعالیٰ کی رؤیت ممتنع ہے، پھر ان کے لیے سوال کرنے کی کیا ضرورت تھی؟ اور اگر کہو کہ وہ قوم کافر تھی، تو جو پہلے سے ہی موسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام کی تصدیق نہیں کرتے تھے، جب موسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام کہتے: اللہ کا حکم یہ ہے کہ رؤیت ممتنع ہے، تو وہ آپ کی تصدیق نہ کرتے، اور کہتے کہ تو اپنی طرف سے حکم بنا رہا ہے، اللہ کا یہ حکم نہیں، پس جو بھی صورت مراد لو، ہر صورت میں موسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام کا اللہ سے سوال کرنا عبث ٹھہرے گا۔

و الاستقرار حال التحرك ایضا الخ: سے معتزلہ کی دوسری دلیلِ منع کا جواب دیتا ہے، کہ تم نے کہا ہے: استقرارِ جبل فی حالۃ التحرک محال ہے، ہم کہتے ہیں کہ کوئی محال نہیں، کیونکہ ایک ہے استقرارِ جبل بشرط التحرک اور ایک استقرارِ جبل ہے بزمان التحرک، استقرارِ جبل بزمان التحرک کوئی محال نہیں، حرکت کے زمانہ میں جبل کا استقرار جائز اور ممکن ہے، اور استقرارِ جبل بشرط التحرک محال ہے، لیکن اس صورت میں حرکت اور سکون کا اجتماع لازم آتا ہے، تو پہلی صورت میں استقرارِ جبل ممکن ہے، لہٰذا اس کے ساتھ رؤیت معلق ہوگی، اور وہ بھی ممکن ہوگی۔

قوله : و اجبة بالنقل الخ :(واجبة کا معنیٰ ثابتة ہے)، ماقبل یہ مسئلہ بیان کیا تھا کہ اللہ تعالیٰ کی رؤیت جائزِ العقل ہے، اب بیان کرتا ہے کہ رؤیتِ باری نقل کے ساتھ بھی ثابت ہے، اور آخرت میں رؤیتِ باری کے اثبات میں دلیلِ سمعی وارد ہو چکی ہے کہ مومن آخرت میں اللہ تعالیٰ کو دیکھیں گے۔

اما الکتاب الخ : چونکہ دلیل نقلی کتاب، سنت اور اجماع ہے، تو ہر ایک سے رؤیت ثابت کرتا ہے، سب سے پہلے ہے کتاب اللہ، اللہ تعالیٰ نے قرآن پاک میں ارشاد فرمایا: ''وُجُوْهٌ یَّوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ○ اِلٰی رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ○'' وجوہ مبتدا ہے، ناضرة خبر اول، ناظرة خبر ثانی، الی ربها متعلق ہے ناظرة کے، تو معنیٰ ہوگا، کہ اس دن کچھ منہ خوش ہوں گے اور اپنے رب کی طرف نظر کرنے والے ہوں گے، اس آیت سے ثابت ہے کہ آخرت میں ''وجوہ'' اپنے رب کو دیکھیں گے۔

و اما السنة الخ : اب سنت سے رؤیت ثابت کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے حبیبِ کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: عنقریب تم اپنے رب کو دیکھو گے جیسے کہ لیلۂ بدر میں چاند کو دیکھتے ہو، تو لیلۂ بدر کے چاند کے ساتھ تشبیہ دی کہ چودھویں رات کے چاند کی اتنی تمامیت اور کمالیت ہوتی ہے کہ اس میں کوئی شبہ نہیں ہوتا، بخلاف اوائل ماہ کے، تو مطلب یہ ہے کہ جیسے چاند کی رؤیت میں کوئی شبہ نہیں رہتا، ایسے ہی اللہ تعالیٰ کو دیکھنے میں بھی کوئی شبہ نہیں ہوگا۔

و هو المشهور الخ : سے ایک وہم کا ازالہ کرتا ہے، وہم یہ ہوا کہ رؤیتِ باری تو عقائد کا مسئلہ ہے، اور یہ دلیل قطعی سے ثابت ہوتا ہے، اور تم نے خبرِ واحد پیش کی ہے، اس سے تو عقائد ثابت نہیں ہوتے، تو جواب دیتا ہے کہ یہ خبرِ واحد نہیں بلکہ خبرِ مشہور ہے، اور اس حدیث کو اکیس اکابر صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم نے روایت کیا ہے۔

و اما الاجماع الخ : اب رؤیت کو اجماعِ امت سے ثابت کرتا ہے۔ امتِ مسلمہ کا اس بات پر اجماع ہے کہ آخرت میں اللہ کی رؤیت واقع ہوگی اور دوسرے اِس بات پر بھی امت کا اجماع ہے، کہ رؤیتِ باری کی جتنی آیات وارد ہیں، وہ سب اپنے ظاہر پر محمول ہیں، ان میں تاویل کی کوئی گنجائش نہیں۔

ثم ظهرت مقالة المخالفين الخ : اس کے بعد معتزلہ کے شبہات رؤیت میں ظاہر ہو گئے، اور آیات میں ان کی تاویلات مشہور ہو گئیں، یعنی انھوں نے جمہور کی مخالفت کی، اور مخالفت یوں ہوئی کہ جمہور نے کہا: رؤیت ثابت ہے، معتزلہ نے رؤیت میں شبہ کیا، یعنی رؤیت کا انکار کیا، دوسرے جمہور نے کہا: آیات اپنے ظاہر پر محمول ہیں اور معتزلہ نے ان میں تاویلات کیں اور ظاہر کی مخالفت کی۔ یہاں ایک وہم ہوا کہ جب معتزلہ نے اجماع کی مخالفت کی ہے، تو پھر اجماع کب ہوا، بلکہ اختلاف ہوا، تو جواب دیا کہ امتِ مسلمہ کا رؤیتِ باری پر پہلے اجماع تھا، اور ان کی مخالفت بعد میں ظاہر ہوئی۔

و اقوی شبههم عن العقليات الخ : اب معتزلہ کی طرف سے دلائل نقل کرتا ہے، کئی عقلی ہوں گے اور کئی سمعی، پہلے عقلی دلائل نقل کرتا ہے، اس بات پر کہ اللہ تعالیٰ کی رؤیت ممتنع ہے، (دلیل اوّل:) رؤیت کے لیے کئی شرائط ہیں: مرئی مکان میں ہو، جہت میں ہو، اور رائی کے مقابل ہو، مرئی اور رائی کے درمیان مسافت ہو، نہ تو مرئی غایتِ قرب میں ہو، جیسے آنکھ، اور نہ ہی غایتِ بُعد میں ہو کہ نظر ہی نہ آئے، جیسے: لاہو (آنکھ کا آنا)۔

الواردة فی ذلك محمولة علی ظواهرها ثم ظهرت مقالة المخالفين و شاعت شبههم و تاويلاتهم و اقوی شبههم من العقليات ان الرؤية مشروطة بكون المرئی فی مكانٍ و جهةٍ و مقابلةٍ من الرائی و ثبوت مسافةٍ بينهما بحيث لايكون فی غاية القرب و لا فی غاية البعد و اتصال شعاع من الباصرة بالمرئی و كل ذلك محال فی حق الله تعالی، و الجواب منع هذا الاشتراط و اليه اشار بقوله فيُرٰی لا فی مكان و لا علی جهة من مقابلة او اتصال شعاع او ثبوت مسافة بين الرائی و بين الله تعالی و قياس الغائب علی

انہیں ان کے ظاہر پر محمول کیا جاتا ہے، پھر مخالفوں کی بات ظاہر ہوئی اور ان کے شبہات اور تاویلات پھیلے، شائع ہوئے اور ان کا سب سے قوی شبہ عقلیات میں سے یہ ہے کہ رویت کے لئے شرط ہے کہ جسے دیکھا جا رہا ہے وہ کسی مکان میں کسی جہت میں اور دیکھنے والے کے سامنے ہو اور ان کے درمیان مسافت ثابت ہو اس طرح کہ انتہائی قرب میں نہ ہو اور نہ انتہائی دوری میں ہو، اور آنکھ سے شعاع کا نکل کر دیکھی جانے والی چیز کے ساتھ ملنا ہے، اور یہ سب اللہ تعالیٰ کے حق میں محال ہے۔ ''تو اسے دیکھا جائے گا مگر مکان میں نہیں، اور جہت میں نہیں مقابلہ سے یا شعاع کا ملنا یا رائی اور اللہ تعالیٰ کے درمیان ثبوتِ مسافت سے''، اور غائب کا قیاس

و اتصال شعاع الخ : رؤیت کی کیفیت میں ایک مذہب یہ ہے کہ آنکھ سے ایک شعاع نکلے اور وہ مرئی پر پڑے اور اُس پر پھیل جائے، تو یہ سب شرائطِ رؤیت اللہ میں محال ہیں، تو پھر رؤیت کیسے ثابت ہو سکتی ہے؟

و الجواب منع هذا الاشتراط الخ : سے ان کی دلیل کا جواب دیتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی رؤیت میں ہم تمہاری مذکورہ شرائط تسلیم نہیں کرتے، کیونکہ جیسے اللہ تعالیٰ اس بات پر قادر ہے کہ ساری شرائط پائی جائیں اور رؤیت کرائے، یونہی اس بات پر بھی قادر ہے کہ یہ ساری شرائط نہ پائی جائیں اور رؤیت متحقق ہو جائے، تو جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی رؤیت کی خلق یوں کی ہو کہ وہ بغیر مکان، جہت، مقابلہ، اتصالِ شعاع کے دیکھا جائے۔

و قياس الغائب علی الشاهد الخ : سے دوسرا رد کرتا ہے کہ یہ شرائط جو تم نے ذکر کی ہیں، یہ ہماری رؤیت کی شرائط ہیں، اور اللہ تعالیٰ تو غائب ہے، شاہد کی رؤیت کو غائب کی رؤیت پر کیسے قیاس کر سکتے ہیں؟ یہ غائب کا شاہد پر قیاس فاسد ہے۔

و قد يستدل علی عدم الاشتراط الخ : کئی اور لوگوں نے معتزلہ کی دلیل کا جواب دیا تھا کہ تم نے کہا ہے: رؤیت تب متحقق ہوگی کہ یہ شرائط پائی جائیں، حالانکہ تم بھی مانتے ہو کہ اللہ تعالیٰ ہم کو دیکھتا ہے، لیکن وہاں یہ شرائط نہیں ہیں،

الشاهد فاسد و قد يستدل على عدم الاشتراط برؤية الله تعالى ايّانا و فيه نظر لان الكلام فى الرؤية بحاسة البصر، فان قيل لو كان جائز الرؤية و الحاسة السليمة و سائر الشرائط موجودة لوجب ان يُرٰى و الا لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها و انه سفسطة، قلنا ممنوع فان الرؤية عندنا بخلق الله تعالى لا يجب

شاہد پر کرنا قیاسِ فاسد ہے، اور کبھی اللہ تعالیٰ کا ہمیں دیکھنے کے لئے کوئی شرط نہ ہونے پر بھی استدلال کیا جاتا ہے۔ اور اس میں اعتراض ہے: اس لئے کہ کلام حاسۂ بصر کے ساتھ رویت کے بارے میں ہے، تو اگر کہا جائے کہ اگر رویت جائز ہوتی اور حاسہ سلامت ہوتی اور باقی شرائط موجود ہوتیں۔ تو واجب تھا کہ اسے دیکھا جاتا، ورنہ جائز ہے کہ ہمارے سامنے بلند پہاڑ ہو اور ہم اسے نہ دیکھیں اور یہ سفسطہ (مغالطہ ووہم) ہے۔ ہم کہتے ہیں: ممنوع ہے کہ بے شک ہمارے نزدیک اللہ تعالیٰ کا مخلوق کو دیکھنا واجب نہیں ہے۔

تو تمہارے قول کے مطابق اللہ کی رؤیت ہمارے لیے نہیں ہونی چاہیے، کیونکہ وہاں شرائط متحقق نہیں، تو معلوم ہوا کہ یہ شرائط اللہ کی رؤیت کے لیے نہیں ہیں۔

و فيه نظر لان الكلام الخ: سے ان بعض لوگوں کی دلیل کا رد کرتا ہے، کہ محلِ نزاع مطلق رؤیت نہیں، کہ تم یہ جواب دیتے، بلکہ محلِ نزاع وہ رؤیت ہے جو حاسۂ بصر کے ساتھ ہو، اللہ تعالیٰ تو بن آنکھ دیکھتا ہے، حاسۂ بصر کے ساتھ نہیں دیکھتا، کیونکہ وہ اس سے پاک ہے، لہٰذا جس سے تم نے جواب دیا، وہ تو محلِ نزاع ہی نہیں۔

فان قيل لو كان جائز الرؤية الخ: سے معتزلہ کی دوسری عقلی دلیل نقل کرتا ہے، کہ ایک ہے امکانِ رؤیت اور ایک ہے وقوعِ رؤیت، تم کہتے ہو کہ اللہ کی رؤیت ممکن ہے، لیکن رؤیت تب واقع ہوتی ہے کہ وقوع کی شرائط پائی جائیں، کہ حاسۂ بصر سلیم ہو، اتصال ہو، مسافت ہو، غایتِ قرب وبُعد نہ ہو، یہ سب شرائط تو ہم میں متحقق ہیں، لہٰذا ہر بصر کے لیے دُنیا میں اللہ کی رؤیت واجب ہونی چاہیے، اور چاہئے کہ سب آنکھیں اس کو دیکھیں، کیونکہ شرائط متحقق ہیں، حالانکہ اللہ تعالیٰ کو نہیں دیکھا جاتا، تو معلوم ہوا کہ جوازِ رؤیت بھی نہیں ہے۔

و الالجاز الخ: اور اگر کہو کہ ہم میں رؤیت کی شرائط تو پائی جاتی ہیں، لیکن وہ دیکھا نہیں جاتا، تو اس کا پھر یہ مطلب ہوگا کہ ہمارے سامنے ایک بہت بڑا پہاڑ ہو اور اس کے وقوع کی سب شرائط پائی گئی ہیں، لیکن اس کو ہم دیکھتے نہیں، حالانکہ اس کو تم سفسطہ کہتے ہو، اور حماقت سے تعبیر کرتے ہو، تو پھر یہ بھی حماقت ہے کہ اللہ کی رؤیت کی تمام شرائط ہم میں متحقق ہیں، لیکن ہم اس کو دیکھ نہیں سکتے، معلوم ہوا کہ اس کی رؤیت جائز ہی نہیں، تب ہی وقوعِ رؤیت نہیں ہوتا۔

---

عند اجتماع الشرائط، و من السمعيات قوله "لَاتُدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ"، و الجواب بعد تسليم كون الابصار للاستغراق و افادته عموم السلب لا سلب العموم و كون الادراك هو الرؤية مطلقًا لا الرؤية على وجه الاحاطة بجوانب المرئى انه لا دلالة فيه على عموم الاوقات و الاحوال

شرائط کے جمع ہو کر (پائے جانے) کے وقت، اور سمعیات میں سے اللہ تعالیٰ کا قول ہے: "اس کو آنکھیں نہیں پاتیں"، اور جواب: تسلیم کرنے کے بعد (یہ ہے کہ) ابصار میں (الف لام) استغراق کے لئے ہے، جو فائدہ عمومِ سلب کا دیتا ہے، سلب عموم کا نہیں، اور ادراک مطلقا رویت ہے، اس انداز پر نہیں کہ وہ جسے دیکھ رہی ہیں اس کی اطراف کا بھی احاطہ کریں، اوقات واحوال کے عموم پر کوئی دلیل نہیں ہے۔

قلنا ممنوع الخ: سے اس دلیل کا جواب دیتا ہے کہ ہم تمہاری بات تسلیم نہیں کرتے، کیونکہ ہم پیچھے بیان کر چکے ہیں کہ ہمارے نزدیک رؤیت اللہ کی خلق کے ساتھ ہے، لہٰذا اللہ تعالیٰ کی رؤیت ان شرائط کے ساتھ واجب نہیں، جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ کی رؤیت ان شرائط کے بغیر ہو۔

ومن السمعيات الخ: ماقبل تو دلائل عقلیہ ذکر کیے، اب دلائل سمعیہ بیان کرتا ہے، امتناعِ رؤیت پر، کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "لَاتُدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ" الابصار پر الف لام استغراق کا ہے، جس کا مطلب یہ ہوگا کہ کوئی آنکھ بھی اللہ کا ادراک نہیں کر سکتی، معلوم ہوا کہ رؤیت ممتنع ہے، تبھی تو اس کا ادراک نہیں ہو سکتا۔

و الجواب بعد تسليم الخ: معتزلہ کی مذکورہ دلیل کے کئی جواب دیتا ہے۔ پہلا جواب یہ ہے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ الابصار پر الف لام استغراق کا ہے، جائز ہے کہ یہ الف لام عہدِ خارجی کا ہو، اب مطلب یہ ہوگا کہ بعض اَبصار اس کا ادراک نہیں کر سکتے، یعنی کافروں کے اَبصار اِدراک نہیں کر سکتے، البتہ مومنوں کے ابصار، تو وہ ادراک کر سکتے ہیں۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ چلو ہم یہ تسلیم کر لیتے ہیں کہ الف لام استغراق کا ہے، لیکن اب تمہاری دلیل کا مدار اس پر ہوگا کہ "لاتدركه الابصار" میں سلبِ عموم ہو، یعنی یہ سالبہ کلیہ ہو، کہ کوئی آنکھ ادراک نہیں کر سکتی، تو ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ یہاں سلبِ عموم ہے، بلکہ یہاں عمومِ سلب ہے، کیونکہ ہمارا قول "يُدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ" موجبہ سالبہ ہے، اس پر آئی نفی تو رفع ایجابِ کلی ہوا، اور رفع ایجابِ کلی، سلبِ جزئی ہوتا ہے، لہٰذا "لاتدركه الابصار" سالبہ جزئیہ ہوگا، یعنی بعض ابصار اس کا ادراک نہیں کر سکتیں، جو کافروں کی ہیں، چنانچہ اس صورت میں بھی تمہاری دلیل تام نہ ہوئی۔

و كون الادراك الخ: سے تیسرا جواب دیتا ہے کہ چلو ہم یہ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ الف لام استغراق کا ہے، اور مراد سلبِ عموم ہے، لیکن "تدركه" ماخوذ ہے ادراک سے، تو تمہاری دلیل کا مدار پھر اس پر ہو سکتا ہے کہ ادراک کا معنی

**و قد يستدل بالآية على جواز الرؤية اذ لو امتنعت لما حصل التمدح بنفيها كالمعدوم لايمدح بعدم رؤيته لامتناعها و انما التمدح فى ان يمكن رؤيته و الايرى للتمنع و التعذر بحجاب الكبرياء، و ان جعلنا الادراك عبارة عن الرؤية على وجه الاحاطة بالجوانب و الحدود فدلالة الآية على جواز الرؤية بل تحققها اظهر لان المعنى انه مع كونه مرئيا لايدرك بالابصار لتعاليه عن التناهى و الاتصاف بالحدود و الجوانب ومنها ان الآيات الواردة فى سوال الرؤية مقرونة بالاستعظام وا لاستكبار**

اور کبھی آیت سے رویت کے جواز پر استدلال کیا جاتا ہے اس لئے کہ اگر رویت ممتنع ہو تو پھر اس کی نفی سے مدح حاصل نہیں ہوسکتی جیسے معدوم کہ بسبب عدمِ رویت اس کی مدح نہیں کی جاتی، کیونکہ اس کی رویت ممتنع ہے، اور ہاں مدح اس میں ہے کہ اس کی رویت ممکن ہو اور روک ودشواری کی وجہ سے حجابِ کبریائی کے سبب اسے دیکھا نہ جائے، اور اگر ہم حدود واطراف کا احاطہ کرنے کے ساتھ دیکھنے سے رویت کے جواز کو تعبیر کریں تو آیت کی دلالت جوازِ رویت پر ہے، بلکہ رویت کا تحقق زیادہ ظاہر ہے کیونکہ معنی یہ ہے کہ باوجودیکہ اسے دیکھا جاسکتا ہے آنکھوں کے ساتھ اس کا ادراک نہیں ہوتا کیوں کہ وہ تناہی اور حدود وجوانب سے متصف ہونے سے بلند وبالا ہے اور اسی سے ہے کہ رویت کے سوال میں آیاتِ واردہ استعظام واستکبار کے ساتھ ملی ہوئی ہیں۔

مطلق رؤیت ہو جائے، علی وجہ الاحاطہ یا علی وجہ غیر الاحاطہ، اب مطلب یہ ہوگا کہ کوئی آنکھ کسی وجہ سے بھی ادراک نہیں کرسکتی، لیکن ہم یہ بات نہیں مانتے کہ ادراک کا معنی مطلق رؤیت ہے، بلکہ ادراک کا معنی ہے: رؤیۃ علی وجہ الاحاطہ، اور ہم بھی یہی کہتے ہیں کہ اللہ کا ادراک کوئی آنکھ علی وجہ الاحاطہ نہیں کرسکتی، تاہم علی وجہ غیر الاحاطہ کرسکتی ہے، چنانچہ اس صورت میں بھی تمہاری دلیل تامّ نہ ہوئی۔

لادلالة فيه على عموم الخ: سے چوتھا جواب دیتا ہے کہ چلو ہم یہ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ ادراک سے مراد مطلق رؤیت ہے، لیکن اب تمہاری دلیل کا مدار اس بات پر ہوگا کہ اوقات میں بھی عموم ہو اور احوال میں بھی یعنی جمیع اوقات واحوال میں کوئی آنکھ کسی وجہ سے ادراک نہیں کرسکتی، اور ہم اوقات واحوال کے عموم کو نہیں مانتے، کیونکہ آیت تو عمومِ اوقات اور احوال پر کوئی دلالت نہیں کرتی، لہٰذا بعض اوقات اور بعض احوال میں رؤیت جائز ہوگی، یعنی بعض احوال سے مراد قیامت ہے، اور قیامت کے بعض اوقات میں رؤیت ہوگی، تو تمہاری دلیل پھر بھی تام نہ ہوئی۔ خلاصہ یہ ہوا کہ بعض احوال کے بعض اوقات میں ابصار، اللہ کا ادراک کرسکتی ہیں، اگرچہ باقی شقیں تسلیم بھی کرلی جائیں۔

وقديستدل بالآية الخ: بعض لوگوں نے اس آیت سے جوازِ رؤیت پر دلیل پکڑی تھی کہ تم کہتے ہو: ''لاتدرکہ

**و الجواب ان ذلك لتعنُّتهم و عنادهم فى طلبها لا لامتناعها و الا لمنعهم موسى عليه الصلوة والسلام عن ذلك كما فعل حين سألوا ان يجعل لهم آلهة فقال "بَلْ اَنْتُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُوْنَ" و هذا مشعر بامكان الرؤية فى الدنيا و لهذا اختلفت الصحابة رضى الله تعالى عنهم فى ان النبى عليه الصلوة و السلام هل رأى ربه ليلة المعراج ام لا، و الاختلاف فى الوقوع دليل الامكان**

اور جواب یہ ہے کہ یہ عمل رویت کی طلب میں ان کے تعنت اور عناد کی وجہ سے تھا اس وجہ سے نہیں کہ رویت ممتنع ہے، ورنہ موسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام انہیں اس سے روک دیتے جیسا کہ آپ نے اس وقت کیا جب انہوں نے معبود بنانے کا سوال کیا تو آپ نے فرمایا: ''بلکہ تم جاہل لوگ ہو''، یہ چیز دنیا میں رویت کے ممکن ہونے کی خبر دے رہی ہے، اور یہی وجہ ہے کہ صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم نے اس میں اختلاف کیا کہ کیا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے معراج کی رات اپنے رب کو دیکھا یا نہیں؟ اور وقوع میں اختلاف کا پایا جانا ہی ممکن ہونے کی دلیل ہے۔

الابصار'' امتناعِ رؤیت پر دلیل ہے، حالانکہ اُلٹا اس سے رؤیت کا جواز پتا چلتا ہے، کیونکہ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے اپنی مدح کی ہے اور مدح ہمیشہ اس چیز سے کی جاتی ہے جو ممکن ہو، اور بالفعل نہ ہو (اور ہماری بحث بھی امکانِ رؤیت میں ہے، نہ کہ وقوعِ رؤیت میں) اور اس آیت میں مدح تب ہی ہوسکتی ہے کہ اللہ کی رؤیت تو ممکن ہو، لیکن بالفعل نہ ہو، اور اگر کہو کہ رؤیت ممتنع ہے تو پھر یہ آیت مدح نہیں بن سکتی، کیونکہ ممتنع شے سے مدح نہیں کی جاتی، جیسے معدوم کی کوئی مدح نہیں کرتا، کیونکہ معدوم کی رؤیت ممتنع ہے، تو اب معدوم کے متعلق یہ نہیں کہہ سکتا کہ معدوم بہت اچھا ہے، کیونکہ اس کی رؤیت نہیں ہوتی، معلوم ہوا کہ رؤیتِ باری ممکن ہے، البتہ بالفعل جو نہیں دیکھا جاتا، تو رکاوٹ اور رُعب کی وجہ سے، اور وہ رکاوٹ ہے کبریائی کے حجابات۔

و ان جعلنا الادراك الخ: سے مصنف خود معتزلہ کی دلیل کا جواب دیتا ہے، کہ یہ قانون ہے: مقید پر نفی آئے تو قید کی طرف راجع ہوتی ہے، اب ''تدرکہ'' میں ادراک سے مراد رؤیت علی وجہ الاحاطہ ہے، لہٰذا جوازِ رؤیت تو درکنار، وقوعِ رؤیت بھی ثابت ہے، کیونکہ ''لاتدرکہ'' کا مطلب ہوگا: کوئی آنکھ اس کا ادراک علی وجہ الاحاطہ نہیں کرسکتی، پس نفی رؤیت علی وجہ الاحاطہ کی ہوئی، اور نفسِ رؤیت ثابت ہوگئی، تو جب نفی رؤیت علی وجہ الاحاطہ کی ہوئی، رؤیت علی وجہ غیر الاحاطہ بالفعل ثابت ہوگئی۔ تاہم اس کی رؤیت علی وجہ الاحاطہ اس لیے نہیں ہوتی کہ وہ تناہی اور اتصاف بالحدود سے پاک ہے۔

**و منها ان الآيات الواردة الخ:** سے امتناعِ رؤیت پر معتزلہ کی دلیل نقلی ذکر کرتا ہے، کہ سوالِ رؤیت میں جتنی بھی آیات وارد ہیں، اُن سب کو اللہ تعالیٰ نے استعظام اور استکبار پر محمول کیا ہے، یعنی جب قوموں نے اللہ کی رؤیت کا سوال کیا تو ان کے سوال کا اللہ تعالیٰ نے بہت بُرا منایا، اور ان کے سوال کو اللہ تعالیٰ نے استعظام اور استکبار پر محمول کیا، اور ان کے سوال کا اس لیے اللہ تعالیٰ نے بُرا منایا کہ اس کی رؤیت ممتنع تھی، اگر رؤیت ممکن ہوتی تو بُرا منانے کا کیا مقصد؟

**و الجواب ان ذلك الخ:** سے جواب دیتا ہے اس سے پہلے تمہید ہے، کہ سوال دو طرح کا ہوتا ہے: ایک سوال ہوتا ہے کہ نبی سے معجزہ طلب کیا جائے اور جب وہ معجزہ دکھادے تو طلب کرنے والا ایمان لے آئے، اور ایک سوال ہوتا ہے دوسرے کو عاجز کرنے کے لیے، کہ وہ سوال پورا نہ کر سکے گا، ہم مذاق اُڑائیں گے، اور خراب کریں گے۔ اس تمہید کے بعد! ان کے سوال کو اللہ تعالیٰ نے اس لیے استکبار اور استعظام پر محمول کیا کہ وہ ضدی تھے، اور سوال سے ان کا مقصد عناد اور سرکشی تھا، اس لیے اللہ نے ان کے سوال کو استکبار اور استعظام پر محمول کیا، یہ وجہ نہیں تھی، سوال کے انکار کی، کہ اللہ کی رؤیت ممتنع ہے، اگر ان کا استعظام اور استکبار کیا جاتا، امتناعِ رؤیت کی وجہ سے، تو پھر موسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام ہی ان کو منع کر دیتے، کہ اللہ کی رؤیت تو ممتنع ہے، تم کیوں سوال کرتے ہو، جیسا کہ اور مقام پر منع فرمایا کہ قومِ موسیٰ نے سوال کیا: ان (سمندر پار رہنے والوں) کے پاس بت ہیں جنہیں دیکھ کر یہ ان کی پوجا کرتے ہیں، ہمارے لیے بھی الھـــہ ہونے چاہئیں، تو موسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام نے ان کو فرمایا: ''بَلْ أَنتُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ'' کہ ایسا جاہلوں والا سوال مت کرو۔

**وهذا مشعر بامكان الرؤية الخ:** سے کہتا ہے کہ موسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ان کو منع نہ کرنا مُشعِر ہے اس بات کی طرف کہ رؤیتِ باری دنیا میں ممکن ہے۔

**ولهذا اختلف الخ:** سے اسی پر تائید پیش کرتا ہے کہ دُنیا میں رؤیتِ باری ممکن ہے، کہ اسی لیے صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم نے اس بات میں اختلاف کیا کہ آیا نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے لیلۃ المعراج میں اللہ تعالیٰ کو بالفعل دیکھا ہے یا نہیں، تو ان کا اختلاف وقوع میں تھا، اور وقوع میں اختلاف دلیل ہے امکان کی، اس میں سب متفق تھے کہ اللہ کی رؤیت ممکن ہے، لیکن جو ممکن ہو وہ کبھی واقع ہوتی ہے اور کبھی نہیں، اسی لیے ان کا وقوع میں اختلاف پڑ گیا، اور اگر رؤیت محال ہوتی تو اختلاف کا کیا مقصد؟ پھر تو سب کا امتناعِ رؤیت پر اتفاق ہونا چاہیے تھا، معلوم ہوا کہ رؤیت ممکن ہے۔

**و اما الرؤية فی المنام الخ:** جس رؤیت میں ماقبل اختلاف مذکور ہوا، وہ رؤیت بالبصر ہے، باقی رہا رؤیت فی المنام، تو اس میں سب متفق ہیں کہ یہ واقع ہے، حتیٰ کہ اکابر مشائخ نے دعویٰ بھی کیا ہے کہ ہم نے اللہ کی رؤیت کی ہے، جیسے حضرت امام اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے، لیکن اس رؤیت سے مراد رؤیت بالقلب ہوگی، رؤیت بالبصر نہیں ہوگی، اور اس میں کوئی خفا نہیں۔

**واللہ تعالی خالق لافعال العباد الخ:** سے ایک اور مسئلہ بیان کرتا ہے، کہ بندے کے جمیع افعال کا خالق اللہ تعالیٰ ہے، چاہے وہ افعالِ اختیاریہ ہوں یا اضطراریہ، یعنی کفر، ایمان، طاعت، عصیان، سب کا خالق اللہ تعالیٰ ہے۔

**و اما الرؤية فی المنام فقد حكيت عن كثير من السلف و لاخفاء فی انها نوع مشاهدة يكون بالقلب دون العين و الله تعالى خالق لافعال العباد من الكفر و الايمان و الطاعة و العصيان لا كما زعمت المعتزلة ان العبد خالق لافعاله و قد كانت الاوائل منهم يتحاشون عن اطلاق لفظ الخالق و يكتفون بلفظ الموجد و المخترع و نحو ذلك و حين رأى الجبائی و اتباعه ان معنى الكل واحد و هو المُخرج من العدم الى الوجود تجاسروا على اطلاق لفظ الخالق، احتج اهل الحق بوجوه، الاول ان العبد لو كان خالقا**

البتہ رویت باری تعالیٰ خواب میں ہو تو یہ بہت سارے پہلے بزرگوں سے حکایت بیان کی گئی ہے، اور اس میں کوئی خفا نہیں ہے کہ ایک قسم کا مشاہدہ ہے جو دل سے ہوتا ہے آنکھ سے نہیں۔ ''اور اللہ تعالیٰ بندوں کے افعال ایمان، کفر، فرمانبرداری اور نافرمانی کا خالق ہے،، ایسا نہیں جو معتزلہ کا گمان ہے، کہ بندہ خود اپنے افعال کا خالق ہے، اور ان کے پہلے لوگ لفظ خالق کو (بندوں پر) بولنے سے پرہیز کرتے تھے، اور وہ لفظِ موجد اور مخترع وغیرہ پر اکتفاء کرتے تھے، اور جب جبائی اور اس کی اتباع نے دیکھا کہ سب کا معنیٰ ایک ہے اور وہ معنیٰ ہے عدم سے وجود کی طرف نکالنے والا، تو انہوں نے لفظ خالق کو (غیر خالق پر) بولنے کی جرءت کی، اور اہل حق نے کئی طرح سے دلائل دیئے ہیں: اولاً: یہ کہ بندہ اگر خالق ہوتا

**لا كما زعمت الخ:** ماتن کا یہ انداز ہے کہ متن میں اختلافی مسائل ذکر کرتے ہوئے فقط اپنا مختار ذکر کر دیتا ہے۔ مذکورہ عبارت سے شارح معتزلہ کا مذہب بیان کرتا ہے کہ معتزلہ کہتے ہیں: افعالِ اختیاریہ کا خالق تو بندہ ہے اور افعالِ اضطراریہ کا خالق اللہ تعالیٰ ہے، یعنی جمیع افعال کا خالق اللہ نہیں ہے۔

**و قد كانت الاوائل الخ:** معتزلہ کے متقدمین اس حوالے سے اچھے تھے کہ وہ بندے پر لفظ ''خالق'' کا اطلاق کرنے سے پرہیز کرتے تھے، اور بندے کو صرف موجد اور مخترع کہتے تھے، خالق نہیں کہتے تھے، کیونکہ وہ کہتے تھے کہ خالق کا اطلاق اکثر اللہ تعالیٰ پر ہوتا ہے، اس لیے بندے پر نہیں کرنا چاہیے، لیکن جب جبائی معتزلی کا زمانہ آیا تو اس نے کہا کہ موجد و مخترع اور خالق سب کا معنیٰ ایک ہی ہے: عدم سے وجود کی طرف نکالنے والا، پس جب سب کا معنیٰ ایک ہے، تو اس کی کیا وجہ ہے بندے پر موجد و مخترع کا تو اطلاق کرتے ہیں، لیکن خالق کا نہیں کرتے؟ لہٰذا انہوں نے جرأت کی اور بندے پر لفظ ''خالق'' کا اطلاق کر دیا۔

**احتج اهل الحق بوجوه، الاول الخ:** سے اہل حق کے دلائل نقل کرتا ہے، اس پر کہ بندے کے افعال کا خالق اللہ تعالیٰ ہے، تو پہلی دلیل ان کی یہ ہے کہ اگر بندہ اپنے افعال کا خالق ہوتا، تو پھر اپنے افعال کی تفاصیل کا عالم بھی ہوتا،

لافعاله لكان عالما بتفاصيلها ضرورة ان ايجاد الشيء بالقدرة و الاختيار لايكون الا كذلك و اللازم باطل فان المشي من موضع الى موضع قد يشتمل على سكنات متخللة و على حركات بعضها اسرع و بعضها ابطأ و لاشعور للماشي بذلك و ليس هذا ذهولًا عن العلم بل لو سئل لم يعلم و هذا في اَظهر افعاله و اما اذا تاملتَ في حركات اعضائه في المشي و الاخذ و البطش و نحو ذلك و ما يحتاج اليه من تحريك العضلات و تمديد الاعصاب و نحو ذلك فالامر اظهر، الثاني النصوص الواردة في ذلك كقوله تعالى "وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُوْنَ" اى عملكم على ان ما مصدرية لئلا يحتاج الى

اپنے افعال کا، تو یقیناً وہ اپنے افعال کی تفاصیل کا عالم ہوتا کیوں کہ یہ بات ضروری وبدیہی ہے کہ شے کی ایجاد قدرت واختیار سے ہوتی ہے، وہ نہیں ہوتا مگر اسی طرح ہی۔ اور لازم باطل ہے۔ کہ بلاشک ایک جگہ سے دوسری جگہ کی طرف چلنا کئی پے درپے سکونوں اور حرکتوں پر مشتمل ہے، بعض دوسری بعض سے تیز ہوتی ہیں اور بعض دوسری سست ہوتی ہیں، لیکن چلنے والے کو اس کا شعور نہیں ہوتا اور یہ علم سے ذہول نہیں ہے، بلکہ اگر اس سے پوچھا جائے تو اسے معلوم نہیں ہوگا اور یہ اس کے اکثر افعال میں ہے۔ اور جب تو اس کے اعضاء کی حرکت میں چلتے ہوئے، لیتے اور پکڑتے ہوئے وغیرہ صورتوں میں غور وفکر کرے گا اور اس میں عضلوں کی حرکت اور اعضاء کے لمبا ہونے وغیرہ کی طرف جو احتیاج ہوتی ہے، تو معاملہ بہت ظاہر ہے، ثانیا: یہ کہ اس سلسلہ میں جو نصوص وارد ہوئی ہیں جیسے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "اور اللہ تعالیٰ نے تمہیں اور جو تم کام کرتے ہو کو پیدا کیا،، یعنی تمہارے عمل اس صورت پر کہ ما مصدریہ ہے، تاکہ ضرورت نہ پڑے

کیونکہ جو کسی شے کو پیدا کرتا ہے، اپنی قدرت واختیار سے پیدا کرتا ہے، تو پہلے اس شے کا علم تفصیلی ہوگا، تب پیدا کرے گا، اور لازم باطل ہے، یعنی بندے کو پہلے علم تفصیلی نہیں ہوتا، لہذا مقدم بھی باطل ہے، کہ بندہ خالق ہو، تو مدعیٰ ثابت ہوگیا کہ اللہ خالق ہے۔

فان المشي من موضع الى موضع الخ: سے اس بات پر دلیل دیتا ہے کہ بندے کو تفاصیل کا علم کیوں نہیں ہوتا، تو ایک ہوتے ہیں ظاہری افعال اور ایک ہوتے ہیں باطنی افعال، ظاہری افعال یہ ہیں کہ مثلاً بندہ ایک جگہ سے دوسری جگہ جاتا ہے، تو درمیان میں کئی سکونات آتے ہیں، کہ جب پاؤں کو زمین پر رکھتا ہے تو یہاں سکون ہوتا ہے، اور اسی طرح اس کی بعض حرکتیں بعض سے تیز ہوتی ہیں، اور بعض سست ہوتی ہیں، اور کچھ افعال باطنی ہوتے ہیں کہ مثلاً جب آدمی چلتا ہے تو رگیں بھی حرکتیں اور سکون کرتی ہیں، اور پٹھے بھی کھنچ جاتے ہیں اور لمبے ہوتے ہیں، تو بندے کو ان تفاصیل کا علم کب ہوتا

حذف الضمير او معمولكم على ان ما موصولة و يشمل الافعال لانا اذا قلنا افعال العباد مخلوقة لله تعالى او للعبد لم نُرد بالفعل المعنى المصدرى الذى هو الايجاد و الايقاع بل الحاصل بالمصدر الذى هو متعلق الايجاد و الايقاع اعنى ما نشاهده من الحركات و السكنات مثلا و الذهول عن هذه النكتة قد يتوهم ان الاستدلال بالآية موقوف على كون ما مصدرية و كقوله تعالى "خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ" اى ممكن بدلالة العقل وفعل العبد شيء و كقوله تعالى "اَفَمَنْ يَّخْلُقُ كَمَنْ لَّايَخْلُقُ" في مقام التمدح بالخالقية و كونها مناطا لاستحقاق العبادة

ضمیر کو حذف کی یا تمہارا معمول اس صورت میں کہ ما موصولہ ہے اور افعال کو شامل ہے، کیوں کہ ہم جب کہتے ہیں بندوں کے افعال اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہیں یا بندے کی، ہماری مراد فعل سے وہ معنی مصدری نہیں ہوتی جو ایجاد وایقاع ہے بلکہ حاصل بالمصدر مراد ہے جو ایجاد وایقاع کے متعلق ہے، میری مراد وہ ہے جس کا ہم مشاہدہ کرتے ہیں یعنی حرکتیں اور سکون مثلاً، اور اس نکتہ سے ذہول، کبھی وہم ہوتا ہے کہ آیت سے استدلال ما کے مصدریہ ہونے پر موقوف ہے، اور جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وہ ہر شے کا خالق ہے،، یعنی ممکن کا اس پر عقل دلالت وراہ نمائی کرتی ہے اور بندے کا فعل شے ہے اور اسی طرح اللہ تعالیٰ ارشاد ہے: "تو کیا وہ جو پیدا کرتا ہے وہ اس کی طرح ہے جو پیدا نہیں کرتا،، خالق ہونے کے ساتھ اپنی مدح کر رہا ہے، اور خالقیت عبادت کا مستحق ہونے کے لئے مدار ہے۔

ہے، کہ اس نے کتنے سکونات کیے ہیں اور کتنی حرکات؟ اسی طرح اعصاب کی حرکات وسکنات کی تعداد کو بھی نہیں جانتا، یعنی واضح بات ہے کہ اس کو علم نہیں ہوتا۔

لیس هذا ذهول عن العلم الخ: سے ایک وہم کا ازالہ کردیا، وہم یہ ہوا کہ بندے کو فعل کی تفاصیل کا علم تو ہوتا ہے، لیکن اس کو ذہول ہوجاتا ہے، اور ذہول سے علم کی نفی تو نہیں ہوتی، تو جواب دیا کہ اس کو سرے سے، علم ہی نہیں ہوتا، اور کوئی ذہول نہیں ہوتا، کیونکہ ذہول کی علامت یہ ہوتی ہے کہ جب وہ توجہ کرے تو فوراً ادراک کرلے اور پوچھنے پر بتادے، حالانکہ اگر ہم تفاصیل سے سوال کریں، تو بھی نہیں بتا سکتا۔

النصوص الواردة في ذلك الخ: سے نقلی دلائل ذکر کرتا ہے، کہ افعال کا خالق اللہ تعالیٰ ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُوْنَ"، اب لفظ "ما" میں دو احتمال ہیں، یا تو یہ مصدریہ ہے، تو مطلب ہوگا: "وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَعَمَلَكُمْ" اور عمل میں استغراق مراد ہے، کہ اللہ تعالیٰ نے تمہارے اعمال کو پیدا فرمایا، اور اگر ما موصولہ ہو تو

مطلب ہوگا: ”وَ اللّٰہُ خَلَقَکُمْ وَ مَعْمُوْلَکُمْ “یعنی تمہارے معمولات کو بھی اللہ نے پیدا فرمایا، لیکن ”ما“ کو مصدریہ بنانا بہتر ہے، اس لیے کہ اگر ”ما“ کو موصولہ بنائیں تو ضمیر محذوف نکالنا پڑتی ہے (و ما تعملونہ) جبکہ ”ما“ کو مصدریہ بنائیں تو کوئی حذف نہیں ہے، بہر حال دونوں صورتوں میں پتا چلتا ہے کہ بندہ کے اعمال کا یعنی افعال کا خالق اللہ تعالیٰ ہے

لانا اذا قلنا افعال الخ: سے ایک اعتراض کا جواب دیتا ہے، اور اعتراض کو شارح بعد میں ذکر کرے گا، ہم پہلے بیان کر دیتے ہیں، اعتراض یہ ہے کہ تمہاری دلیل تب تامّ ہوتی ہے کہ ”ما“ مصدریہ بنائیں، اب مطلب ہوگا کہ اللہ تمہارے افعال کا خالق ہے، لیکن اگر ”ما“ کو موصولہ بنائیں تو مطلب ہوگا: اللہ تمہارے معمولات کا خالق ہے، لیکن یہ تو محلِ نزاع نہیں ہے، کیونکہ نزاع تو اس میں ہے کہ اعمال کا خالق اللہ ہے یا نہیں ہے، نہ کہ اس میں نزاع ہے کہ معمولات کا خالق اللہ ہے یا نہیں، چنانچہ اگر ”ما“ کو موصولہ بنائیں تو تمہاری دلیل تام نہیں، تو شارح مذکورہ عبارت سے جواب دیتا ہے کہ اگر ”ما“ کو موصولہ بنائیں، تب بھی دلیل تامّ ہے، کیونکہ بندے کا ہر فعل اور عمل اس کا معمول ہوتا ہے، پس جب اللہ تعالیٰ معمول کا خالق ہوا، تو عمل کا بھی خالق ہوگا، اسی لیے یہ جو کہتے ہیں کہ ”افعال العباد مخلوقة لله تعالى او للعبد“ تو اس فعل سے مرادِ معنیٰ مصدری (ایقاع و ایجاب) نہیں ہوتا، کیونکہ معنیٰ مصدری تو اعتباری ہوتا ہے، اور امر اعتباری عدمی ہوتا ہے، یہ کیسے مخلوق بن سکتا ہے، بلکہ فعل سے مرادِ معنیٰ مصدری کا متعلق ہوتا ہے، جس کا ہم مشاہدہ کرتے ہیں، یعنی حرکات و سکنات، جیسے: ”اکل“ کا معنیٰ مصدری ہے کھانا، لیکن مراد اس سے منہ کی حرکات و سکنات ہوتی ہیں، تو جب عمل سے مراد معمول ہوا، تو اب تمہارا وہم زائل ہو گیا، کہ استدلال صرف ”ما“ مصدریہ پر موقوف ہے۔

و کقوله تعالى: ”اَفَمَنْ یَّخْلُقُ کَمَنْ لَّا یَخْلُقُ“ الخ: سے دوسری نقلی دلیل ذکر کرتا ہے، اس پر کہ افعال کا خالق اللہ تعالیٰ ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ”اَفَمَنْ یَّخْلُقُ کَمَنْ لَّا یَخْلُقُ“ یعنی جو خالق ہے، اور جو خالق نہیں ہے، یہ آپس میں برابر نہیں ہو سکتے، تو اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے وصفِ خالقیت کے ساتھ اپنی مدح فرمائی ہے، اور مقامِ مدح میں اوصافِ مختصّہ کا ذکر ہوتا ہے، اب اگر بندہ بھی خالق ہو، تو وصفِ خالقیت اللہ تعالیٰ کے ساتھ مختص نہیں ہوگی، اور دوسری بات یہ ہے کہ خالقیت مدار ہے استحقاقِ عبادت کا، کہ اللہ تعالیٰ خالقیت کی وجہ سے مستحقِ عبادت ہے، جب بندہ بھی خالق ہوا تو پھر وہ بھی مستحقِ عبادت ہونا چاہیے، معلوم ہوا کہ بندہ افعال کا خالق نہیں ہے۔

لا یقال فالقائل الخ: سے اعتراض کرتا ہے کہ جب خالقیت مدار ہوئی استحقاقِ عبادت کا، تو پھر معتزلہ کو مشرک کہنا چاہیے، کیونکہ وہ تو بندہ کو خالق مانتے ہیں، اور خالقیت استحقاقِ عبادت کا مدار ہے، لہٰذا بندہ کو مستحقِ عبادت بھی ماننا پڑے گا، تو ان کو مشرک کہنا چاہیے، حالانکہ تم ان کو موحدین کہتے ہو، تو جواب دیتا ہے، لانا نقول سے، کہ معتزلہ مشرک نہیں ہیں، کیونکہ اشراک کا معنیٰ ہے: کسی کو وصفِ اُلوہیت میں شریک ماننا یعنی کسی اور کو بھی واجب الوجود ماننا، جیسے مجوسی کہتے ہیں کہ خیر کا خالق یزدان (اللہ تعالیٰ) ہے، اور شر کا خالق اہرمن (شیطان) ہے، اور یہ دونوں واجب الوجود ہیں، اور دوسرا معنیٰ

**لایقال فالقائل یکون العبد خالقًا لافعاله یکون من المشرکین دون الموحدین لانا نقول الاشراك هو اثبات الشریك فی الالوهیة بمعنی وجوب الوجود کما للمجوس او بمعنی استحقاق العبادة کما لعبدة الاصنام و المعتزلة لایثبتون ذلك بل لایجعلون خالقیة العبد کخالقیة الله تعالی لافتقاره الی الاسباب و الآلات التی هی بخلق الله تعالی الا ان مشائخ ما وراء النهر قد بالغوا فی تضلیلهم فی هذه المسئلة حتی قالوا ان المجوس اَسْعَدُ حالًا منهم حیث لم یثبتوا الا شریکًا واحدًا و المعتزلة یثبتون شرکاء لاتحصی**

نہ کہا جائے: تو جو قائل ہو اس بات کا کہ بندہ اپنے افعال کا خالق ہے وہ مشرک ہوگا موحد نہ ہوگا، کیوں کہ ہم کہتے ہیں: اشراک کا مفہوم ہے: الوہیت میں شریک کو ثابت کرنا واجب الوجود ہونے کے معنیٰ میں جیسا کہ مجوسیوں کا (مذہب ہے) یا پھر عبادت کا مستحق ہونے کے معنیٰ میں جیسا کہ بت پرستوں اور معتزلہ کا مذہب ہے، کہ وہ اسے ثابت نہیں کرتے بلکہ وہ بندے کی خالقیت کو اللہ تعالیٰ کی خالقیت کی طرح نہیں کرتے، کیونکہ بندہ اسباب و آلات میں اس کا محتاج ہے اس لئے کہ یہ اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہیں مگر ماوراء النہر کے مشائخ نے اس مسئلہ کے اندر اُن کو گمراہ قرار دینے میں مبالغہ کیا ہے، حتیٰ کہ انہوں نے کہا: مجوسی ان سے زیادہ سعادت کی حالت والے ہیں اس لئے کہ وہ ایک ہی شریک ثابت کرتے ہیں اور معتزلہ کئی شریک ثابت کرتے ہیں۔ جن کا شمار نہیں کیا جا سکتا۔

اِشراک کا یہ ہے کہ کسی کو مستحقِ عبادت ٹھہرانا، جیسے بت پرست، بتوں کو واجب الوجود تو نہیں مانتے لیکن مستحقِ عبادت ٹھہراتے ہیں، لہٰذا مجوسی اور کافر یعنی بت پرست مشرک ہوتے ہیں، لیکن معتزلہ مشرک نہیں، کیونکہ وہ نہ تو بندے کو واجب الوجود مانتے ہیں، نہ ہی مستحقِ عبادت ٹھہراتے ہیں، لہٰذا مشرک نہ ہوئے، بلکہ وہ اللہ اور بندے کی خالقیت میں فرق کرتے ہیں، کہ اللہ خالق ہے بغیر آلات اور اسباب کے، اور بندہ اپنی خالقیت میں آلات و اسباب کا محتاج ہے۔

الا ان مشائخ ماوراء النهر الخ: ہاں! مشائخ ماوراء النہر نے معتزلہ کو کافر کہا ہے، لیکن ”کفر“ کا انھوں نے حقیقی معنیٰ مراد نہیں لیا، بلکہ انھوں نے ان کی تضلیل میں مبالغہ کیا ہے، وہ کہتے ہیں: معتزلہ سے مجوسی اچھے ہیں، کیونکہ مجوسی تو صرف ایک کو شریک ٹھہراتے ہیں، لیکن معتزلہ تو ہر بندہ کو خالق مانتے ہیں، لہٰذا انھوں نے غیر متناہی شریک بنا لیے۔

و احتجت المعتزلة بانا نفرق الخ: سے معتزلہ کے دلائل نقل کرتا ہے، اس پر کہ افعال کا خالق اللہ تعالیٰ نہیں بلکہ بندہ ہے، کیونکہ اگر بندے کے افعال کا خالق اللہ ہوتا، تو پھر بندے کے افعال میں کوئی فرق نہ ہوتا، حالانکہ ایک حرکت ماشی کی ہے، اور ایک حرکت مرتعش کی ہے، اور بالبداہت دونوں میں فرق ہے، اور فرق یہی ہے کہ پہلی حرکت بندے کے اختیا

و احتجت المعتزلة بانا نفرق بالضرورة بين حركة الماشي و بين حركة المرتعش ان الاولى باختياره دون الثانية و بانه لو كان الكل بخلق الله تعالى لبطلت قاعدة التكليف و المدح و الذم و الثواب و العقاب و هو ظاهر، و الجواب ان ذلك انما يتوجه على الجبرية القائلين بنفي الكسب و الاختيار اصلا و اما نحن فنثبته على ما نحققه ان شاء الله تعالى، و قد يتمسك بانه لو كان خالقا لافعال العباد لكان هو القائم و القاعد و الآكل و الشارب و الزاني و السارق الى غير ذلك و هذا جهل عظيم لان المتصف بالشيء مَن قم به ذلك الشيء لا مَنْ اوجده اَوَ لايرون ان الله تعالى هو الخالق للسواد

اور معتزلہ نے دلیل یوں دی کہ ہم بالضرورت چلنے والے اور رعشہ والے کی حرکت میں فرق کرتے ہیں کہ پہلی حرکت تو اختیار سے ہے اور دوسری اختیار سے نہیں اور یوں کہ اگر سب کچھ اللہ تعالیٰ کی تخلیق سے ہو تو پھر تکلیف، مدح، مذمت، ثواب اور سزا کا قاعدہ باطل ہو جائے گا۔ اور وہ ظاہر ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ اعتراض جبریہ پر ہوتا ہے جو کسب اور اختیار کی بالکل نفی کے قائل ہیں۔ البتہ ہم تو ثابت کریں گے اسی صورت پر جس پر ہم اس کی تحقیق کرتے ہیں ''ان شاء اللہ تعالیٰ ''، اور کبھی دلیل دی جاتی ہے کہ اگر وہ بندوں کے افعال کا خالق ہے تو وہ ضرور کھڑا ہونے والا، بیٹھنے والا، کھانے والا، پینے والا، زنا کرنے والا اور چوری کرنے والا وغیرہ ہوگا (معاذ اللہ من ذالک) یہ جہل عظیم ہے، کیوں کہ جو کسی شے سے متصف ہوتا ہے وہ شے اس کے ساتھ قائم ہوتی ہے، وہ نہیں جس نے اسے ایجاد کیا، اور کیا وہ نہیں دیکھتے کہ اللہ تعالیٰ ہی سیاہی کا خالق ہے۔

سے ہے، اور دوسری حرکت اضطراری ہے، تو فرق اس لیے ہے کہ پہلی حرکت کا خالق بندہ ہے، اور دوسری کا خالق اللہ تعالیٰ ہے، اور اگر سب افعال کا خالق اللہ ہوتا، تو سب افعال اضطراری ہوتے، اور افعال اضطراری میں کوئی فرق نہیں ہوتا۔

و بانه لو كان الكل بخلق الله الخ: سے معتزلہ کی دوسری دلیل دیتا ہے کہ اگر جمیع افعال کا خالق اللہ تعالیٰ ہو، تو پھر قاعدۂ تکلیف ہی باطل ہو جائے گا، کیونکہ بندہ اپنے فعل کے ساتھ مکلف ہوتا ہے، اور تکلیف اُسی سے دی جاتی ہے جس میں اس کو اختیار ہو، جب افعال کا خالق اللہ تعالیٰ ہوا، تو اب وہ بندہ فعل کرنے میں مضطر ہوگا، نہ کہ مختار، تو قاعدۂ تکلیف باطل ہوا، اور اسی طرح مدح، ذم، ثواب، عقاب بھی باطل ہو جائیں گے۔

والجواب ان ذلك الخ: سے معتزلہ کی دلیل کا جواب دیتا ہے، کہ معتزلہ کا یہ اعتراض ہمارے اوپر تو وارد نہیں ہو سکتا، ہاں! یہ جبریہ پر وارد ہوگا، کیونکہ وہ کہتے ہیں کہ بندہ میں نہ کسب ہے، نہ اختیار، ہم تو بندے کو کاسب مانتے ہیں۔

و البياض و سائر الصفات في الاجسام و لايتصف بذلك و ربما يتمسك بقوله تعالى "فَتَبَارَكَ اللّٰهُ اَحْسَنُ الْخٰلِقِيْنَ"، "وَاِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّيْنِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ"، و الجواب ان الخلق ههنا بمعنى التقدير و هي اى افعال العباد كلها بارادته و مشيته تعالى و تقدس و قد سبق انهما عندنا عبارة عن معنى واحد و حكمه لايبعد ان يكون ذلك اشارةً الى خطاب التكوين

اور سفیدی کا اور جو باقی صفات اجسام میں ہیں ان کا خالق ہے، اور ان سے وہ خود متصف نہیں ہے، اور کبھی اللہ تعالیٰ کے اس قول سے استدلال کیا جاتا ہے، ''اللہ تعالیٰ پیدا کرنے والوں سے زیادہ خوب صورت پیدا کرنے والا ہے،'' ''اور جب تو بناتا تھا مٹی سے پرندے کی طرح،،۔ اور جواب یہ ہے کہ خلق یہاں پر تقدیر (اندازہ کرنا) کے معنی میں ہے۔ ''اور وہ،، یعنی بندوں کے افعال ''سب کے سب اللہ تعالیٰ وتقدس کے ارادہ اور چاہنے سے ہوتے ہیں،، اور یہ بات گزر چکی ہے کہ یہ دونوں (ارادہ ومشیئت) ہمارے نزدیک ایک ہی معنی میں تعبیر ہوتے ہیں ''اور اس کا حکم،، دور نہیں ہے کہ یہ تکوین کے خطاب کی طرف اشارہ ہو۔

و قد يتمسك بانه لو كان الخ: سے معتزلہ کی ایک اور دلیل کا ذکر کرتا ہے، کہ تم کہتے ہو: جمیع افعال کا خالق اللہ ہے، لہٰذا وہ قیام، قعود، زنا، سرقہ، سب کا خالق ہے، تو پھر اللہ کو قاعد، قائم، سارق، زانی وغیرہ کہنا چاہیے (معاذ اللہ!) حالانکہ کوئی بھی ایسا نہیں کہتا۔

وهذا جهل عظيم الخ: سے جواب دیتا ہے کہ یہ تمہارا جہل عظیم ہے، کیونکہ قانون یہ ہے کہ ہمیشہ وہی بندہ کسی شے کے ساتھ متصف ہوتا ہے جس بندے کے ساتھ وہ شے قائم ہو، اور وہ متصف بالشیء نہیں ہو سکتا جو شے کو پیدا کرے، اور یہ تم بھی مانتے ہو کہ اللہ تعالیٰ سواد و بیاض وغیرہ کا خالق ہے، لیکن تم اسود وابیض کا حمل اللہ تعالیٰ پر نہیں کرتے، تو اسی لیے اتصاف نہیں کرتے کہ سواد و بیاض کا اللہ کے ساتھ قیام نہیں ہے۔

و ربما يتمسك بقوله تعالى الخ: سے معتزلہ کی ایک اور دلیل نقل کرتا ہے، کہ بندہ اپنے افعال کا خالق ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ میں احسن الخالقين ہوں، معلوم ہوا کہ خالق اور بھی ہیں، لیکن اللہ تعالیٰ خالقین کا احسن ہے، اسی طرح اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ''اِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّيْنِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ'' کہ حضرت عیسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام پرندے کی ہیئت بناتے اور خلق کرتے تھے، تو خلق کے ساتھ بندہ بھی متصف ہو گیا۔

والجواب ان الخلق ههنا بمعن التقدير الخ: سے جواب دیتا ہے، کہ ایک ہے خلق کا حقیقی معنیٰ: اعطائے وجود، اور دوسرا معنیٰ خلق کا ہے: تقدیر، یعنی اندازہ، تو جن دو آیات سے تم نے دلیل پکڑی ہے، ان میں خلق کا حقیقی معنیٰ مراد

نہیں ہے، بلکہ خلق کا معنی اندازہ ہے، کہ اللہ تعالیٰ اندازہ کرنے والوں کا احسن ہے، اسی طرح اذ تخلق کا معنی ہے کہ اے عیسیٰ! (علیہ الصلوٰۃ والسلام) جس وقت آپ اندازہ کرتے مٹی سے ہیئتِ طیر کا، کہ اتنا بڑا ہو، اتنا چھوٹا ہو، اتنا وزنی ہو۔

قولہ : و ھی ای افعال العباد کلھا بارادتہٖ الخ : اب یہاں ایک اور مختلف فیہ مسئلہ ذکر کرتا ہے، اور متن میں اپنا مختار ذکر کرتا ہے، کہ بندے کے جمیع افعال اللہ تعالیٰ کے ارادہ، مشیت اور حکم کے ساتھ ہیں۔

و قد سبق انھا الخ : سے کہتا ہے: ماقبل ہم بیان کر چکے ہیں کہ ارادہ اور مشیت کا ایک ہی معنی ہے، ان میں فرق نہیں، البتہ ماتن نے اپنے مختار سے معتزلہ کا ردّ کر دیا، کیونکہ وہ جمیع افعال کو اللہ کے ارادہ اور مشیت سے نہیں مانتے، اور ''قد سبق'' سے کرامیہ کا ردّ کیا، کیونکہ وہ کہتے ہیں کہ ارادہ اور مشیت میں فرق ہے، کہ اللہ تعالیٰ کا ارادہ حادث ہے، اور مشیت ازلی ہے۔

وحکمہ یعنی جمیع افعال اللہ کے حکم سے ہیں۔ حکم کو سمجھنے سے پہلے ذرا تمہید ہے، کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: ''اِذَآ اَرَادَ شَيْئًا اَنْ يَّقُوْلَ لَهٗ كُنْ فَيَكُوْنُ'' یعنی جب اللہ کسی شے کا ارادہ کرتا ہے، تو حرف ''کن'' فرماتا ہے، وہ شے ہو جاتی ہے، اب یا تو اللہ تعالیٰ ''کن'' کا تلفظ فرماتا ہے، یا ''کن'' سے کوئی اور معنی مراد ہے، اگر ''کن'' کا تلفظ کرتا ہے، اور شے پیدا ہو جاتی ہے، تو اب یہی ''کـن'' خطابِ تکوین ہے، اور ماتریدیہ کا مذہب ہے، اور اگر ''کـن'' سے کوئی اور معنی مراد ہے، یعنی سرعت، تو اب مطلب ہوگا کہ اللہ تعالیٰ ''کـن'' کی سرعت میں اپنے ارادہ سے فعل پیدا فرما دیتا ہے (اگرچہ ''کـن'' کے کروڑویں حصے میں بھی پیدا کرنے پر قادر ہے) یہ مذہب اشاعرہ کا ہے، اب شارح ''لایبعد'' سے کہتا ہے کہ ''حکمہ'' سے مراد خطابِ تکوین ہے، کیونکہ ماتریدیہ ''تکوین'' کو صفتِ حقیقی مانتے ہیں، البتہ اشاعرہ کہیں گے کہ تکوین کوئی صفت نہیں، اللہ تعالیٰ اپنے ارادہ اور مشیت سے سب افعال پیدا فرماتا ہے۔

(و قضیتہ) ای قضائہ و ھو عبارۃ سے کہتا ہے کہ جمیع افعال بندے کے، اللہ کی قضا سے ہیں، اور قضا کا معنی بتا دیا: ''فعل میں پختگی''، اور بندے سے بھی افعال کا صدور نہایت پختہ ہوتا ہے۔

لایقال: لو کان الکفر الخ : سے اعتراض ذکر کرتا ہے، کہ تم کہتے ہو: جمیع افعال اللہ کی قضا سے ہیں، تو پھر کفر بھی ایک فعل ہے، یہ بھی اللہ کی قضا سے ہوگا، اور یہ قانون ہے کہ قضا کے ساتھ رضا واجب ہوتی ہے، اور کفر بھی قضا ہے، لہٰذا اس کے ساتھ بھی رضا واجب ہوگی، حالانکہ رضا بالکفر تو کفر ہوتا ہے۔

لانا نقول الکفر الخ : سے جواب دیتا ہے، کہ یہ تو ٹھیک ہے، رضاء بالقضاء واجب ہے، لیکن اس سے رضاء بالکفر کا وجوب لازم نہیں آتا، کیونکہ ہم نے تو کہا ہے: قضاء کے ساتھ رضاء واجب ہے، اور کفر قضاء نہیں، بلکہ یہ تو مقضیّ ہے، اور مقضیّ، قضاء کا متعلق ہوتا ہے، چنانچہ رضاء بالقضاء واجب ہے، نہ کہ رضاء بالمقضی واجب ہے۔

(و تقدیرہ) ھو تحدید کل مخلوق الخ : یہاں سے کہتا ہے کہ جمیع افعال اللہ تعالیٰ کی تقدیر کے ساتھ ہیں۔ پھر تقدیر کا معنی بتا دیا کہ ہر مخلوق کی حد مقرر کرنا کہ فلاں میں اتنا حسن ہے، اتنا قبح ہے، یا نفع یا نقصان ہے، اور دوسری وہ

و قضيته اى قضائه و هو عبارة عن الفعل مع زيادة احكام لايقال لو كان الكفر بقضاء الله تعالى لوجب الرضاء به لان الرضاء بالقضاء واجب و اللازم باطل لان الرضاء بالكفر كفر لانا نقول الكفر مقضى لا قضاء و الرضاء انما يجب بالقضاء دون المقضى و تقديره و هو تحديد كل مخلوق بحده الذى يوجد من حسن و قبح و نفع و ضرر و ما يحويه من زمانٍ او مكان و ما يترتب عليه من ثواب و عقاب و ا لمقصودتعميم ارادة الله تعالى و قدرته لما مر من ان الكل بخلق الله تعالى و هو يستدعى القدرةَ و الارادة لعدم الاكراه و الاجبار، فان قيل فيكون الكافر مجبورًا فى كفره والفاسق فى فسقه فلايصح تكليفهما بالايمان و الطاعة، قلنا انه تعالى اراد منهما الكفر و الفسق باختيارهما فلاجبر كما انه علم منهما الكفر و الفسق بالاختيار و لم يلزم تكليف المحال و المعتزلة انكروا ارادة الله تعالى للشرور و القبائح حتى قالوا انه اراد من الكافر و الفاسق ايمانَه و طاعته لا كفره و معصيته زعما منهم ان ارادة القبيح قبيحة كخلقه و ايجاده

---

''اور اس کا قضیہ،، یعنی اس کی قضاء فعل سے تعبیر ہے مع زائد احکام کے، نہ کہا جائے کہ اگر کفر اللہ تعالیٰ کی قضاء کے ساتھ ہوتا تو یقیناً اس پر رضاء بھی واجب ہوتی، کیوں کہ رضاء بالقضاء واجب ہے، اور لازم باطل ہے کیوں کہ رضا بالکفر کفر ہے، اس لئے کہ ہم کہتے ہیں: کہ کفر مقضی ہے قضاء نہیں اور رضاہ قضاء پر واجب ہوتی ہے نہ کہ مقضی پر ''اور اس کی تقدیر،، اور وہ ہر مخلوق کی حد مقرر کرنا ہے اس حد کے ساتھ جو پائی جائے یعنی حسن، برائی، نفع اور نقصان اور جس زمانہ یا مکان نے اس کو گھیر رکھا ہو اور جس پر ثواب وسزا کا ترتب ہو اور مقصود اللہ تعالیٰ کے ارادہ کو اور اس کی قدرت کو عام قرار دینا ہے جیسا کہ گزر گیا کہ سب کچھ اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہے اور یہ چیز قدرت وارادہ کا تقاضا کرتی ہے کیوں کہ اکراہ واجبار نہیں ہے۔ پھر اگر کہا جائے: پھر تو کافر اپنے کفر میں مجبور ہوگا اور فاسق اپنے فسق میں مجبور ہوگا۔ تو انہیں ایمان واطاعت کی تکلیف دینا درست نہ ہوگا۔ ہم جواباً کہتے ہیں: اللہ تعالیٰ نے ان سے ان کے اختیار کے ساتھ کفر وفسق کا ارادہ فرمایا ہے تو جبر کوئی نہ ہوا۔ جیسا کہ وہ ان سے کفر وفسق کو بالاختیار جانتا ہے، اس طرح محال کی تکلیف لازم نہیں آتی۔ اور معتزلہ نے اللہ تعالیٰ کے ارادہ کا شروں اور برائیوں کی وجہ سے انکار کیا ہے، حتی کہ انہوں نے کہا: کہ اس نے کافر و فاسق سے ایمان وطاعت کا ارادہ فرمایا نہ اس کے کفر اور اس کی نافرمانی کا، ان کے اس گمان کی وجہ سے برائی کا ارادہ کرنا برا ہے اس کی خلق وایجاد کی طرح (معاذ اللہ تعالیٰ)

بھی تقدیر ہے جومخلوق کا احاطہ کرے، یعنی زمان اورمکان، اسی طرح جومخلوق پر مترتب ہو، یعنی ثواب وعقاب، یہ بھی تقدیر ہے۔

**و المقصود تعميم الارادة الخ** :سے ایک سوالِ مقدر کا جواب دیتا ہے، سوال یہ ہے کہ تم نے اتنے الفاظ کیوں بولے ہیں، کہ بندہ کے افعال اللہ تعالیٰ کی مشیت، اراد، حکم قضاء وغیرہ سے ہیں؟ تو مذکورہ عبارت سے جواب دیتا ہے کہ اصل مقصود اللہ کے ارادہ اور قدرت میں تعمیم بیان کرنا تھا، کیونکہ اللہ کا حکم، قضاء، تقدیر، سب اللہ کے ارادہ اور قدرت سے ہی ہیں، اور اللہ کا ارادہ اور قدرت حسن وقبح، نفع وضرر کو بھی عام ہے، اسی طرح زمان، مکان اور ثواب وعقاب کو بھی شامل ہے، اور تعمیمِ ارادہ وقدرت پر پیچھے دلیل گزر چکی ہے کہ بندے کے جتنے افعال ہیں، سب اللہ کی خلق سے ہیں، اور خلق تب ہوگی کہ پہلے اللہ میں ارادہ اور قدرت ہو، ورنہ اِجبار و اِکراہ لازم آئے گا۔

**فان قيل فيكون الكافر مجبورًا الخ** :سے ایک اعتراض کرتا ہے، کہ تم نے کہا ہے: بندے کے جمیع افعال سے اللہ کے ارادہ اور تقدیر کا تعلق ہوتا ہے، تو اس سے لازم آئے گا کہ کافر اپنے کفر میں اور فاسق اپنے فسق میں مجبور ہوں، کیونکہ ان کے کفر اور فسق کے ساتھ اللہ کے ارادے کا تعلق ہو چکا ہے، اور اللہ کے ارادہ کا خلاف تو محال ہے، لہٰذا کافر سے کفر کا خلاف یعنی ایمان اور فاسق سے فسق کا خلاف یعنی طاعت محال ہوگی، تو اب کافر اور فاسق اپنے کفر اور فسق میں مجبور ہوں گے، اور ایمان وطاعت کے ساتھ ان کی تکلیف صحیح نہ ہوئی۔

**قلنا انه تعالى اراد عنهما الخ** :سے جواب دیتا ہے کہ، ٹھیک ہے، فاسق کے فسق اور کافر کے کفر کے ساتھ اللہ کے ارادے کا تعلق ہے، لیکن اللہ تعالیٰ کے ارادہ کا ان دونوں کے ساتھ تعلق اس طرح ہے، کہ ان دونوں سے کفر اور فسق کا صدور ان کے اختیار سے ہوگا، اب ارادے کا خلاف تو محال ہے، لہٰذا بغیر اختیار کے ان سے کفر اور فسق کا صدور محال ہوگا، اور اختیار کے ساتھ صدور واجب ہوگا، چنانچہ یہ جبر کی بجائے اختیار پر پختہ دلیل ہوئی۔

**و المعتزلة انكروا ارادة الله تعالى** ، اب یہاں سے معتزلہ کا مذہب ذکر کرتا ہے۔ معتزلہ کہتے ہیں کہ نیک افعال تو اللہ کے ارادے سے ہوتے ہیں، لیکن قبائح اور شرور کا اللہ ارادہ نہیں کرتا، حتیٰ کہ وہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کافر اور فاسق سے ایمان اور طاعت کا ارادہ کرتا ہے، دلیل ان کی یہ ہے کہ جیسے قبیح کی خلق قبیح ہوتی ہے، ایسے ہی قبیح کا ارادہ بھی قبیح ہوتا ہے، اب اگر قبائح اور شرور کا بھی اللہ تعالیٰ ارادہ کرے، تو لازم آئے گا کہ اللہ تعالیٰ قبائح کے ساتھ متصف ہو جائے، کیونکہ قبائح کا ارادہ قبیح ہوتا ہے۔

**و نحن نمنع ذلك الخ** :سے جواب دیتا ہے کہ ہم یہ بات نہیں مانتے کہ قبیح کا ارادہ اور خلق قبیح ہوتی ہے، کیونکہ قبیح کا کسب قبیح ہوتا ہے، اور قبیح کے ساتھ اتصاف قبیح ہوتا ہے، نہ کہ قبیح کی خلق اور ارادہ قبیح ہوتا ہے۔

**و نحن نمنع ذلك بل القبيح كسب القبيح و الاتصاف به فعندهم يكون اكثر ما يقع من افعال العباد على خلاف ارادة الله تعالى و هذا شنيع جدا حكى عن عمرو بن عبيد انه قال ما الزمنى احد مثل ما الزمنى مجوسى كان معى فى السفينة فقلت له لم لاتسلم فقال لان الله تعالى لم يُرد اسلامى فاذا اراد اسلامى اسلمت فقلت للمجوسى ان الله تعالى يريد اسلامك و لكن الشياطين لايتركونك فقال المجوسى فانا اكون مع الشريك الاغلب**

---

اور ہم اس سے منع کرتے ہیں بلکہ برائی کا کسب اور اس سے متصف ہونا برا ہے، اس طرح ان کے نزدیک اکثر جو بندوں کے افعال ہیں وہ اللہ تعالیٰ کے ارادہ کے خلاف ہوں گے۔ اور یہ بہت ہی بری بات ہے۔ عمرو بن عبید سے حکایت ہے کہ انہوں نے کہا: کسی ایک نے مجھے الزام نہ دیا جو مجھے ایک مجوسی نے الزام دیا: وہ مجوسی میرے ساتھ کشتی میں تھا، میں نے اسے کہا: تو اسلام کیوں نہیں قبول کرتا؟ تو اس نے کہا اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے میرے اسلام کا ارادہ نہیں فرمایا۔ تو جب اس نے میرے اسلام کا ارادہ فرمایا میں اسلام قبول کرلوں گا۔ میں نے مجوسی کو کہا: بے شک اللہ تعالیٰ تیرے اسلام کا ارادہ فرماتا ہے لیکن شیاطین تجھے نہیں چھوڑتے، تو مجوسی کہنے لگا: تو پھر میں زیادہ غالب شریک کے ساتھ ہوں۔

---

**يكون اكثر ما يقع الخ** :سے معتزلہ کا مزید رَدّ کرتا ہے، کہ تم کہتے ہو: قبائح کا اللہ تعالیٰ ارادہ نہیں کرتا، اور یہ بات عام ہے کہ زمانے میں برے اور فاسق وکافر لوگ زیادہ ہوتے ہیں بہ نسبت نیک لوگوں کے، تو ان بدلوگوں کے قبائح اللہ کے ارادہ کے خلاف ہوں گے، چنانچہ لازم آئے گا کہ اللہ کے مُلک میں اکثر افعال اس کے ارادہ کے خلاف پائے جائیں، اور یہ تو بہت بُری بات ہے، کہ بادشاہ کی مرضی کے خلاف اس کے ملک میں کام ہوں۔

**حُكى عن عمرو ابن عبيد الخ** :سے معتزلہ کا مزید ردّ کرتا ہے، کہ معتزلہ کا ایک امام گزرا ہے، جس کا نام عمرو بن عبید تھا، یہ حسن بصری رحمہ اللہ تعالیٰ کا معاصر تھا، اور اعتزال سے اُس نے توبہ کرلی تھی، اور توبہ کرنے کا سبب ایک واقعہ ہے، کہ عمرو بن عبید ایک دن کشتی میں سفر کر رہا تھا، اس کے ساتھ ایک مجوسی بھی سوار تھا، عمرو بن عبید نے کہا: اے مجوسی! تم مسلمان کیوں نہیں ہو جاتے؟ مجوسی نے جواب دیا: ابھی میرے اسلام کا اللہ نے ارادہ نہیں کیا، جب میرے اسلام کا اللہ ارادہ کرے گا، تو میں مسلمان ہو جاؤں گا، عمرو بن عبید نے کہا کہ اللہ نے تو تمہارے اسلام کا ارادہ کیا ہے، لیکن شیاطین تجھے نہیں چھوڑتے، مجوسی نے جواب دیا: میں تو پھر شریکِ اَغلب کے ساتھ ہوں، کیونکہ ایک تو تُو نے اللہ کے ساتھ شیطان کا ارادہ بھی تسلیم کرلیا ہے، لہٰذا شیطان شریک ہوگیا، پھر تو نے کہا کہ شیطان تجھے نہیں چھوڑتے، تو اس کا مطلب یہ ہے کہ شیطان، اللہ کے ارادے پر غالب ہیں، چنانچہ میں اس کے ساتھ ہوں گا جو شریکِ اغلب ہے، اس پر عمرو بن عبید لاجواب ہوگیا۔

و حكى ان القاضى عبد الجبار الهمدانى دخل على الصاحب ابن عباد و عنده الاستاذ ابو اسحق الاسفرانى فلما رأى الاستاذ قال سبحان من تنزه عن الفحشاء فقال الاستاذ على الفور سبحان من لايجرى فى ملكه الا ما يشاء و المعتزلة اعتقدوا ان الامر يستلزم الارادة و النهى عدم الارادة فجعلوا ايمان الكافر مرادًا و كفره غير مراد و نحن نعلم ان الشىء قد لايكون مرادًا و يؤمر به و قد يكون مرادًا او يُنهٰى عنه لحكم و مصالح يحيط بها علم الله تعالى او لانه لايسئل عما يفعل آلَا يرى

---

اور ایک حکایت قاضی عبدالجبار ہمدانی کی ہے: وہ ابن عباد صاحب کے پاس آیا اور اس کے پاس استاذ ابواسحاق اسفرانی بھی تھے، جب اس نے استاذ کو دیکھا تو کہا: پاک ہے وہ جو فحش باتوں سے پاک ہے۔ استاذ نے فوراً کہا: پاک ہے وہ جس کے ملک میں وہی جاری ہوتا ہے جو وہ چاہے۔ اور معتزلہ کا اعتقاد ہے کہ امر ارادہ کو مستلزم ہے اور نہی عدم ارادہ کو تو انہوں نے کافر کے ایمان کو مراد بنایا اور اس کے کفر کو غیر مراد بنایا۔ اور ہم جانتے ہیں کہ شے کبھی مراد نہیں ہوتی اور اس کا حکم دیا جاتا ہے اور کبھی مراد ہوتی ہے یا اس سے روکا جاتا ہے حکمتوں اور کئی بھلائیوں کی وجہ سے جن کا احاطہ علم الٰہی نے کر رکھا ہے، یا اس لئے کہ اس سے کوئی نہیں پوچھ سکتا کہ وہ کیا کرتا ہے، کیا وہ نہیں دیکھتا؟

---

و حکي ان القاضي الخ: سے ایک اور حکایت بیان کرتا ہے، کہ ایک قاضی عبدالجبار ہمدانی گزرا ہے، جو معتزلی تھا، ایک دن یہ قاضی، صاحب ابن عباد کے پاس گیا تو صاحب ابن عباد کے پاس استاذ ابواسحٰق بیٹھا ہوا تھا، استاذ کو دیکھ کر قاضی نے طنزاً کہا: ''سبحان من تنزہ عن الفحشاء'' یعنی اللہ تعالیٰ فحشاء سے پاک ہے، اس کا مطلب تھا کہ استاذ ابواسحٰق کہتا ہے: اللہ فحشاء کا بھی ارادہ کرتا ہے، اس لیے قاضی نے کہا: اللہ فحشاء سے پاک ہے، ابواسحٰق نے فوراً جواب دیا: سبحان من لايجرى فى ملكه الا ما يشاء، یعنی اللہ کے مُلک میں اللہ کی مشیت سے ہی ہر شے جاری ہے، تو استاذ نے قاضی کے طنز کا یوں جواب دیا، کہ تم کہتے ہو: اللہ کے ملک میں اس کے ارادہ کے خلاف افعال ہوتے ہیں، ہرگز نہیں! بلکہ اللہ کے ملک میں اسی کی مشیت سے کام ہوتے ہیں۔

و المعتزلة اعتقدوا ان الامر الخ: سے معتزلہ کی دلیل نقل کرتا ہے، کہ اللہ تعالیٰ فحشاء کا ارادہ کرے گا، اور نہی مستلزِم ہے عدمِ ارادہ کو، یعنی جن سے نہی ہے، ان کا ارادہ بھی نہیں کرے گا، تو اللہ نے کافر سے ایمان طلب کیا، اب کافر کا ایمان مراد ہوا، اور اس کو کفر سے منع کیا، لہٰذا اس کا کفر غیر مراد ہے، تو معلوم ہوا کہ قبائح کا ارادہ نہیں کرتا۔

نحن نعلم ان الشىء الخ: سے جواب دیتا ہے: ہم نہیں مانتے کہ جن کی طلب ہے، وہ مراد ہیں، اور جو غیر مراد

ان السيد اذا اراد ان يُظهر على الحاضرين عصيان عبده يامره بشىء و لايريده منه و قد يتمسك من الجانبين بالآيات و باب التاويل مفتوح على الفريقين و للعباد افعال اختيارية يثابون بها ان كانت طاعة و يعاقبون عليها ان كانت معصية لا كما زعمت الجبرية انه لا فعل للعبد اصلا و ان حركاته بمنزلة حركات الجمادات لاقدرة عليها و لاقصد و لا اختيار و هذا باطل لانا نفرق بالضرورة بين حركة البطش و حركة الارتعاش و نعلم ان الاولى باختياره دون الثانى

---

کہ سید جب ارادہ کرے کہ حاضرین پر اپنے غلام کے گناہ ظاہر کرے تو وہ اسے کسی شے کا حکم دیتا ہے اور اس سے اس شے کا ارادہ نہیں کرتا اور دونوں طرف سے آیات سے استدلال کیا جاتا ہے اور تاویل کا دروازہ دونوں فریقوں پر کھلا ہے۔ ''اور بندوں کے افعال اختیاری ہوتے ہیں جن پر ثواب دیئے جاتے ہیں،، اگر اطاعت ہو ''اور سزا دیئے جاتے ہیں اگر گناہ ہو،، ایسا نہیں ہے جیسا کہ جبریہ نے گمان کیا کہ بندے کا فعل بالکل نہیں ہے، اور اس کی حرکتیں جمادات کی حرکتوں کی طرح ہی ہیں بندے کو ان پر کوئی قدرت نہیں ہے اور نہ کوئی قصد وارادہ نہ اختیار اور یہ باطل ہے۔ کیوں کہ ہم بالضرورۃ پکڑنے اور رعشہ کی حرکتوں میں فرق کرتے ہیں اور ہم جانتے ہیں کہ حرکت بطش بندے کے اختیار سے ہے اور دوسری نہیں۔

---

ہیں، ان سے نہی ہے، کیونکہ کبھی ایک شے مراد نہیں ہوتی، لیکن اس کا امر ہوتا ہے، اور کبھی ایک شے مراد ہوتی ہے، لیکن اس سے نہی ہوتی ہے، اور تمہارے مذہب پر اس کا عکس ہونا چاہیے، کما سیجیء المثال، لیکن جو کبھی مراد سے نہی، اور غیر مراد کا امر ہوتا ہے، تو حکمت اور مصلحت کی وجہ سے، جن کا علم اللہ کو ہی ہے۔

او لانه لايسئل الخ: سے دوسری دلیل دیتا ہے کہ اگر بندہ کوئی فعل کرے، تو اس سے سوال کیا جاتا ہے کہ تو نے یہ کام کیوں کیا ہے؟ لیکن اللہ کے کسی فعل کے متعلق اس سے پوچھ گچھ نہیں کی جا سکتی کہ تو نے فلاں سے نہی کی ہے، تو اس کا ارادہ کیوں کیا ہے؟ اور فلاں کا امر کیا ہے، اس کا ارادہ کیوں نہیں کیا؟ (كما قال: لَايُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُوْنَ)

ان السيد اذا اراد الخ: سے مثال دیتا ہے کہ کبھی امر ہوتا ہے، لیکن وہ ارادہ کو مستلزِم نہیں ہوتا، جیسے ایک غلام نافرمان ہو، لوگوں کے سامنے مالک اس کو مارے، لوگ کہیں کہ کیوں مارتا ہے؟ تو وہ اپنے غلام کی نافرمانی ظاہر کرنے کے لیے غلام کو امر کرتا ہے، تو جس چیز کا وہ امر کرتا ہے، وہ چیز مراد نہیں ہوتی، بلکہ وہ یہ ارادہ کرتا ہے کہ یہ میرے امر پر عمل نہ کرے، تا کہ اس کا عصیان (نافرمانی) ظاہر ہو، تو یہاں امر ہے، لیکن ارادہ اس امر کا نہیں ہے، معلوم ہوا کہ امر، ارادہ کو مستلزِم نہیں ہے، اور نہی بھی اسی کی مثل ہے۔

**و لانه لو لم يكن للعبد فعل اصلا لما صح تكليفه و لايترتب استحقاق الثواب و العقاب على افعاله و لا اسناد الافعال التى تقتضى سابقية القصد و الاختيار اليه على سبيل الحقيقة مثل صلى و كتب و صام بخلاف مثل طال الغلام و اسود لونه و النصوص القطعية تنفى ذلك كقوله تعالى "جزاء بما كانوا يعملون" و قوله تعالى "فمن شاء فليؤمن و من شاء فليكفر" الى غير ذلك،**

اوراس لئے کہ اگر عبد کا فعل بالکل نہ ہوتو یقیناً اس کو تکلیف دینا درست نہ ہوگا اور اس کے افعال پر ثواب وعقاب کا استحقاق مرتب نہ ہوگا، اور نہ ہی ان افعال کا اسناد بندے کی طرف ہو سکے گا جو ارادہ واختیار کے سابق ہونے کا حقیقت کے طور پر تقاضا کرتے ہیں۔ جیسے اس نے نماز پڑھی، اس نے لکھا اور اس نے روزہ رکھا بخلاف ''لڑکا لمبا ہوگیا، اس کا رنگ کالا ہوگیا،، کے۔ اور نصوصِ قطعیہ اس کی نفی کرتی ہیں جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''بدلہ اس کا جو وہ کرتے تھے،، اور ارشاد باری تعالیٰ ''تو جو چاہے ایمان لائے اور جو چاہے کفر کرے،، وغیرہ وغیرہ۔

و قد يتمسك من الجانبين الخ: سے کہتا ہے کہ دونوں مذاہب پر اور بھی کئی دلائل ہیں، اور دونوں فریق ایک دوسرے کے دلائل کی تاویلات کرتے ہیں، جو طوالت سے بچنے کے لیے یہاں ذکر نہیں کیں۔

و للعباد افعال اختيارية الخ: ، یہاں سے ایک اور مسئلہ ذکر کرتا ہے، کہ بندے کے لیے افعالِ اختیاریہ ہیں، اگر وہ افعال طاعت ہوئے، تو ان کے ساتھ ثواب دیا جائے گا، اور اگر معصیت ہوئے تو ان پر بندہ کو عقاب (عذاب) ہوگا۔

لا كما زعمت الخ: ، ماتن نے جو مسئلہ بیان کیا ہے، اس سے جبریہ کا رد ہوگیا، جو کہتے ہیں کہ بندے کے لیے بالکل کوئی فعل نہیں، یعنی نہ تو اس میں قدرتِ کسب ہے، نہ ہی خلق، اور بندے کے افعال پتھر کی حرکات کی مانند ہیں، اور بندے میں کوئی قصد، اختیار اور قدرت نہیں ہے، جیسے پتھر میں نہیں ہوتی۔

وهذا باطل سے قیاس استثنائی اتصال کے ساتھ کئی رد کرتا ہے۔ پہلا رد یہ ہے کہ اگر بندے کے لیے کوئی فعل نہ ہو، تو لازم آئے گا کہ بندے کے افعال میں کوئی فرق نہ ہو، کیونکہ افعالِ اضطراری سب ایک جیسے ہوتے ہیں، حالانکہ ایک حرکتِ بطش ہے، اور ایک حرکتِ ارتعاش ہے، ان میں ہم فرق کرتے ہیں، فرق یہی ہے کہ پہلی حرکت اختیار سے ہے، اور دوسری اضطراری ہے، اگر بندہ کے لیے کوئی اختیار اور فعل نہ ہو، تو ان میں فرق کیوں ہے؟

و لانه لولم يكن الخ: سے دوسری دلیل دیتا ہے کہ اگر بندے کے لیے کوئی فعل نہ ہو، تو پھر بندے کی تکلیف صحیح نہیں ہونی چاہیے، کیونکہ بندہ اپنے فعل کے ساتھ مکلف ہوتا ہے، اور جب بندے کے لیے فعل ہی نہیں، تو مکلف کس سے ہوگا؟

و لايترتب الخ: سے تیسرا رد کرتا ہے، کہ اگر بندے کے لیے کوئی فعل نہ ہو، تو پھر اس کے افعال پر ثواب وعقاب بھی مترتب نہیں ہونا چاہیے۔

و لا اسناد الافعال الخ: سے چوتھی دلیل دیتا ہے کہ اگر بندے کے لیے کوئی فعل نہیں، تو جن افعال سے پہلے قصد اور اختیار ہوتا ہے، ان کا اسناد بندے کی طرف نہیں کرنا چاہیے، على سبيل الحقيقة، حالانکہ کرتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ فلاں نے کتابت کی، روزہ رکھا، وغیرہ۔

بخلاف مثل الخ: سے یہ بات بتادی کہ بعض افعال سے پہلے قصد واختیار نہیں ہوتا، جیسے: طال الغلام و اسود لونه۔

والنصوص القطعية الخ: ہم نے ماقبل جو لوازِم اور توالی ذکر کیے ہیں (کہ اگر بندے کے لیے کوئی فعل نہ ہو تو تکلیف نہیں ہونی چاہیے، ثواب وعقاب نہیں ہونا چاہیے، اور اس کی طرف افعال کا اسناد نہیں ہونا چاہیے)، ان لوازِم کو نصوصِ قطعیہ باطل کرتی ہیں، جیسے اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ''جَزَآءً بِمَا كَانُوْا يَعْمَلُوْنَ'' یعنی جزاء ہے اس کی جو وہ عمل کرتے تھے، تو یہاں عمل کی نسبت بندے کی طرف کی گئی ہے، پس افعال کی نسبت ثابت ہوگئی، اور جو کہا: جزاء ہے ان کے اعمال کی، تو جزاء، ثواب یا عقاب ہی ہوگا، لہٰذا بندے کے افعال پر ثواب وعقاب بھی ثابت ہوگیا، آگے فرمایا: ''فَمَنْ شَآءَ فَلْيُؤْمِنْ وَ مَنْ شَآءَ فَلْيَكْفُرْ'' الخ یعنی جو چاہے مؤمن ہو جائے، یا کافر، تو یہاں اللہ نے اختیار دیا ہے، اس آیت سے مقصود تہدید ہے، مطلب یہ ہے کہ تم ایمان سے مکلف ہو جاؤ، تو تکلیف ثابت ہوگئی۔ جب سب تالی باطل ہوگئے، تو مقدم بھی باطل ہوگیا، اور مقدم یہ تھا کہ بندے کے لیے کوئی فعل نہیں، تو مطلوب ثابت ہوگیا کہ بندے کے لیے فعل واختیار ہے۔

فان قيل بعد تعميم علم الله تعالى وارادته الخ: یہاں سے اعتراض ذکر کرتا ہے، کہ ماقبل تم نے اللہ کے علم اور ارادہ میں تعمیم کی ہے، تو تمہاری اس تعمیم سے جبر لازم آتا ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کے علم اور ارادے کا تعلق یا تو وجودِ فعل سے ہوگا، یا عدمِ فعل سے، اگر وجودِ فعل سے ہوا، تو فعل واجب ہوگیا، اور اگر عدمِ فعل سے ہوا تو فعل ممتنع ہوگیا، اور جو شے واجب یا ممتنع ہو جائے، اس کے ساتھ تو کوئی اختیار نہیں ہوتا، کیونکہ اختیار اس کو کہتے ہیں کہ چاہے تو کرے، چاہے تو نہ کرے، اور جب فعل واجب ہوگیا تو یہ نہیں کہہ سکتے کہ چاہے تو نہ کرے، اور جب فعل ممتنع ہوا تو یہ نہیں کہہ سکتے کہ چاہے تو کرے، پس جب اختیار نہ رہا تو بندہ مجبور ہوگیا۔

قلنا يعلم و يريد ان العبد الخ: سے جواب دیتا ہے کہ یہ تو ٹھیک ہے کہ اللہ کے علم اور ارادے کا تعلق ہو جاتا ہے وجودِ فعل سے یا عدمِ فعل سے، لیکن وہ تعلق اس طرح ہوتا ہے کہ بندہ اپنے اختیار کے ساتھ یا فعل کرے گا، یا

فان قيل بعد تعميم علمِ اللّٰه تعالى و ارادته الجبر لازم قطعا لانهما اما ان يتعلقا بوجود الفعل فيجب او بعدمه فيمتنع و لا اختيار مع الوجوب و الامتناع قلنا يعلم و يريد ان العبد يفعله او يتركه باختياره فلا اشكال، فان قيل فيكون فعله الاختيارى واجبا او ممتنعا و هذا ينافى الاختيار، قلنا انه ممنوع فان الوجوب بالاختيار محقق للاختيار لا منافٍ له

---

پھر اگر کہا جائے: اللہ تعالیٰ کے علم اور اس کے ارادہ کو عام قرار دینے کے بعد قطعی طور پر جبر لازم آتا ہے، کیوں کہ دونوں یا تو فعل کے وجود سے متعلق ہوں گے تو فعل واجب ہوگا یا اس کے عدم کے ساتھ متعلق ہوں تو فعل ممتنع ہوگا اور وجوب وامتناع کے ساتھ اختیار نہیں ہوتا۔ ہم کہتے ہیں: وہ جانتا ہے اور چاہتا ہے کہ بندہ اسے اپنے اختیار سے کرے گا یا چھوڑے گا تو کوئی اشکال نہیں۔ پھر اگر اعتراض ہو کہ اس کا فعل اختیاری واجب ہو جائے گا یا ممتنع ہو جائے گا اور یہ اختیار کے منافی ہے۔ تو ہم یہ جواب دیں گے: کہ یہ ممنوع ہے، تو بے شک اختیار کے ساتھ وجوب اختیار کے لئے محقق ہوتا ہے اس کے منافی نہیں ہوتا۔

---

ترک کرے گا، اب اللہ کے علم اور ارادے کا خلاف تو محال ہے، لہٰذا بندے کا بغیر اختیار کے فعل یا ترک کرنا محال ہوگا، اور اختیار کے ساتھ فعل یا ترک واجب ہوگا، لہٰذا یہ دلیل بندے کے مختار ہونے پر ہے، نہ کہ مجبور ہونے پر۔

**فان قيل فيكون فعل الاختيارى الخ**: سے ایک اور اعتراض کرتا ہے، کہ جب بندے کے فعل اختیاری کے وجود یا عدم کے ساتھ اللہ کے علم اور ارادے کا تعلق ہو چکا ہے، تو پھر بندے کا فعل اختیاری یا واجب بن جائے گا، یا ممتنع، اور فعل اختیاری کا واجب یا ممتنع بننا، یہ تو اجتماعِ ضدین ہے، اور اختیار کے منافی ہے، کیونکہ اختیاری کا مطلب ہے کہ کرنا بھی جائز ہو اور نہ کرنا بھی جائز، تو جب فعل اختیاری واجب ہوا تو مطلب ہوگا کہ فعل کرنا واجب اور ضروری بھی ہے، اور جائز بھی، اسی طرح فعل اختیاری ممتنع ہوا، تو مطلب ہوگا کہ فعل اختیاری کا امتناع ضروری ہے، اور جائز بھی ہے، اور یہ اجتماعِ ضدین ہے، جو اختیار کے منافی ہے۔

**قلنا انه ممنوع الخ**: سے جواب دیتا ہے کہ فعل اختیاری کا واجب یا ممتنع ہونا اختیار کے کوئی منافی نہیں، کیونکہ وجوب بالاختیار تو الٹا اختیار کو پختہ کرتا ہے، یعنی تو نے اختیار کے ساتھ یہ کام ضرور کرنا ہے، تو یہ اختیار کے کب منافی ہے؟

**و ايضا منقوض بافعال البارى الخ**: سے دوسرا جواب دیتا ہے کہ تمہارا اِعتراض افعالِ باری کے ساتھ منقوض ہے، کیونکہ اللہ کے بعض افعال بھی اختیاریہ ہیں، لیکن ان افعال کے وجود یا عدم کا اللہ کو علم اور ارادہ ہے، تو پھر اللہ کے افعالِ اختیاریہ بھی واجب یا ممتنع بن جائیں گے، اب تم کیا جواب دو گے؟

و ايضا منقوض بافعال البارى، فان قيل لا معنى لكون العبد فاعلا بالاختيار الا كونه موجدا لافعاله بالقصد و الارادة و قد سبق ان اللّٰه تعالى مستقل بخلق الافعال و ايجادها و معلوم ان المقدور الواحد لايدخل تحت قدرتين مستقلتين، قلنا لا كلام فى قوة هذا الكلام و متانته الا انه لما ثبت بالبرهان ان الخالق هو اللّٰه تعالى و بالضرورة ان لقدرة العبد و ارادته مدخلا فى بعض الافعال كحركة البطش دون البعض كحركة الارتعاش احتجنا فى التفصى عن هذا الضيق الى القول بان اللّٰه خالق و العبد كاسب و تحقيقه ان صرف العبد قدرتَه و ارادتَه الى الفعل كسب و ايجاد اللّٰه تعالى الفعل عقيب

---

اور نیز یہ اعتراض باری تعالیٰ کے افعال کے ساتھ ٹوٹ جاتا ہے، پھر اگر اعتراض ہو، کہ بندے کے بالاختیار فاعل ہونے کا اس کے سوا کوئی معنی نہیں کہ وہ اپنے افعال کا قصد وارادہ کے ساتھ موجد ہے، اور یہ بات گزر چکی ہے کہ اللہ تعالیٰ افعال کے خلق وایجاد میں مستقل ہے، اور یہ بات معلوم ہے کہ مقدورِ واحد دو مستقل قدرتوں کے تحت داخل نہیں ہوتا۔ ہم کہتے ہیں: اس کلام کی قوت اور مضبوطی میں کوئی کلام نہیں ہے، مگر یہ کہ جب یہ بات برہان سے ثابت ہوگئی کہ خالق اللہ تعالیٰ ہی ہے، اور یہ ضروری ہے کہ بندے کی قدرت وارادہ کا بعض افعال میں دخل ہو، جیسے پکڑنے کی حرکت، اور بعض میں نہ ہو جیسے: رعشہ کی حرکت۔ اس تنگی سے چھٹکارا پانے کے لئے ہم یہ بات کہنے کے محتاج ہیں، کہ اللہ تعالیٰ خالق ہے اور بندہ کاسب ہے، اس کی تحقیق یہ ہے کہ بندہ کا اپنی قدرت وارادہ کو فعل کی طرف صرف کرنا کسب ہے اور اللہ تعالیٰ کا فعل کو ایجاد کرنا اس

---

**فان قيل لامعنى لكون العبد الخ**: سے ایک اور اعتراض ذکر کرتا ہے، کہ تم کہتے ہو: بندہ فاعل بالاختیار ہے، تو ہم اس کا مطلب یہی سمجھتے ہیں کہ بندہ اپنے اختیار سے افعال کا موجد ہے، اور ادھر تم کہتے ہو کہ ہر شے کا خالق صرف اللہ ہے، تو اب ایک مقدور ہے، جس کا خالق اللہ تعالیٰ بھی ہے، اور موجد بندہ بھی ہے، چنانچہ لازم آئے گا کہ ایک مقدور دو مستقل قدرتوں کے تحت داخل ہو جائے، اور یہ تو علل مستقلہ کا ورود ہے، معلول شخص پر۔

**قلنا لا كلام فى قوة هذا الكلام الخ**: سے جواب دیتا ہے، کہ تمہارے اعتراض کی کلام میں تو کوئی شک نہیں، نہایت ہی مستقل اعتراض ہے، لیکن ہم اللہ کو جو خالق کہتے ہیں تو یہ برہان سے ثابت ہے کہ ''خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ''، لیکن یہ بات بھی بدیہی ہے کہ بعض افعال میں بندے کی قدرت اور ارادہ کو دخل ہے، جیسے: حرکتِ بطش، اگرچہ بعض افعال میں دخل نہیں ہوتا، چنانچہ ہمارے لیے کچھ تنگی پیدا ہوگئی کہ ایک فعل میں بندے کی قدرت اور ارادہ کو بھی دخل ہو اور اللہ کی خلق کو بھی دخل ہو، تو ہم اس تنگی سے چھٹکارا حاصل کرنے کے لیے اس قول کی طرف محتاج ہوگئے کہ افعال کا خالق تو اللہ تعالیٰ

ذلك خلق و المقدور الواحد داخل تحت قدرتين لكن بجهتين مختلفتين فالفعل مقدور الله تعالى بجهة الايجاد و مقدور العبد بجهة الكسب و هذا القدر من المعنى ضروري و ان لم نقدر على ازيد من ذلك في تلخيص العبارة المفصحة عن تحقيق كون فعل العبد بخلق الله تعالى و ايجاده مع ما للعبد فيه من القدرة و الاختيار و لهم في الفرق بينهما عبارات مثل ان الكسب واقع بآلة و الخلق لا بآلة و الكسب مقدور وقع في محل قدرته و الخلق لا في محل قدرته

---

خلق کے بعد ہوتا ہے۔ اور مقدورِ واحد دو قدرتوں کے تحت داخل نہیں ہوتا لیکن دو مختلف جہتوں سے، تو فعل اللہ تعالیٰ کا مقدور جہت ایجاد کے سبب ہے، اور بندے کا مقدور کسب کی جہت کے سبب ہے اور معنی کی یہ مقدار ضروری ہے، اگرچہ ہم اس سے زیادہ اس عبارت کا خلاصہ پیش نہ کر سکیں جس کی وضاحت کر دی گئی ہے کہ بندے کا فعل اللہ تعالیٰ کے پیدا کرنے سے اور اس کی ایجاد سے ہے، جب کہ بندے کو بھی اس میں کچھ قدرت و اختیار حاصل ہے۔ اور علماء کی کسب و خلق میں کئی طرح کی عبارات ہیں: مثلاً: یہ کہ کسب آلہ کے ساتھ واقع ہوتا ہے اور خلق بغیر آلہ۔ اور کسب مقدور ہے کاسب کی قدرت کی جگہ واقع ہوتا ہے اور خلق قدرت کے محل میں نہیں ہوتا۔

---

ہے، لیکن کاسِب بندہ ہے۔

و تحقیقه ان صرف العبد قدرتَه و ارادته الخ: یہاں سے ایک اعتراض کا جواب دیتا ہے، اعتراض یہ ہوا کہ تم نے کہا ہے کہ بندہ کاسب ہے، اور اللہ خالق ہے، اور خلق کا معنی تو ہم کو پتا ہے کہ اعطاء الوجود، لیکن کاسب کا معنی کیا ہے؟ تو جواب دیتا ہے کہ کسب کہتے ہیں: بندے کا قدرت اور ارادہ کو صرف کرنا فعل کی طرف، یعنی بندہ پہلے فعل کا ارادہ کرتا ہے، پھر بندے کی قدرت کا تعلق ہو جاتا ہے فعل کے ساتھ، مطلب یہ ہے کہ جب قدرت کا تعلق ہو جائے تو اس کے بعد اللہ تعالیٰ فعل کو پیدا فرما دیتا ہے، تو یہ خلق ہے، جیسے ہم قتل کا ارادہ کرتے ہیں، اور اس کے بعد تلوار کو کسی کی گردن پر رکھ دیتے ہیں، یہ کسب ہے، لیکن اس کے بعد قتل کو اسی ارادہ اور قدرت کے مطابق اللہ تعالیٰ پیدا فرما دیتا ہے، یہ خلق ہے، لیکن وہ اس پر قادر ہے کہ قتل کو پیدا نہ کرے۔

المقدور الواحد دخل الخ: سے اس پہلے اعتراض کا (کہ مقدورِ واحد میں بندے کے کسب کو بھی دخل ہوا، اور اللہ کی قدرتِ خلق کو بھی دخل ہوا، تو ایک مقدور دو مستقل قدرتوں کے تحت داخل ہو گیا) جواب دیتا ہے، کہ ٹھیک ہے، ایک مقدور میں اللہ تعالیٰ خالق ہے، اور بندہ کاسب ہے، لیکن یہاں جہتیں مختلف ہیں، کہ وہ اللہ کا مقدور ہے خلق کی جہت سے اور بندے کا مقدور ہے کسب کی جہت سے، اور خرابی تب تھی کہ جہت ایک ہوتی اور ایک مقدور دو کے تحت داخل ہوتا۔

و الكسب لايصح انفراد القادر به و الخلق يصح، فان قيل فقد اثبتم ما نسبتم الى المعتزلة من اثبات الشركة، قلنا الشركة ان يجتمع اثنان على شيء و يتفرد كل منهما بما هو له دون الآخر كشركاء القرية و المحلة و كما اذا جعل العبد خالقا لافعاله و الصانع خالقا لسائر الاعراض و الاجسام بخلاف ما اذا اضيف امر الى شيئين بجهتين مختلفين كالارض تكون ملكا لله تعالى بجهة التخليق و للعباد بجهة ثبوت التصرف و كفعل العبد ينسب الى الله تعالى بجهة الخلق و الى العبد بجهة الكسب فان قيل فكيف كان كسب القبيح قبيحا سفهًا موجبًا لاستحقاق الذم بخلاف خلقه، قلنا لانه قد ثبت ان الخالق حكيم لايخلق شيئا الا و له عاقبة حميدة

---

اور کسب کے ساتھ قادر کا منفرد ہونا درست نہیں ہے اور خلق میں صحیح ہے، اگر یہ اعتراض ہو کہ تم نے وہی ثابت کر دیا جسے تم نے معتزلہ کی طرف منسوب کیا، جیسے شرکت کو ثابت کرنا۔ اس کا جواب ہم یہ دیتے ہیں کہ شرکت یہ ہے کہ دو ایک چیز پر اکٹھے ہوں اور ان میں سے ہر ایک تنہا ہو اس کے ساتھ جو اس کے لئے ہے دوسرے کے لئے نہیں، جیسے قربت اور محلّہ کے شرکاء اور جیسے جب بندے کو اپنے افعال کا خالق بنا دیا جائے، حالانکہ صانع (اللہ تعالیٰ) تمام اعراض و اجسام کا خالق ہے، بخلاف اس کے کہ کسی ایک امر کو دو چیزوں کی طرف دو مختلف وجہوں سے منسوب کر دیا جائے، جیسے زمین تخلیق کے اعتبار و وجہ سے اللہ تعالیٰ کی ملک ہے، اور تصرف کے اعتبار و جہت سے بندوں کے ملک ہے اور اسی طرح بندے کا فعل اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب ہوتا ہے تو خلق کی وجہ سے اور بندے کی طرف منسوب ہوتا ہے تو کسب کی جہت و وجہ سے۔ پھر اگر یہ کہا جائے کہ برے کام کا کسب کیسے برا، بیوقوفی، اور مذمت کے استحقاق کا موجب ہو سکتا ہے، بخلاف خلق کے، ہم کہتے ہیں: کیونکہ یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ خالق حکیم ہے کوئی شے پیدا نہیں کرتا مگر اس کا انجام بہترین ہوتا ہے۔

---

و ان لم نقدر سے کہتا ہے کہ اس تقدیر کے مسئلہ میں ہم یہی کچھ بتلا سکتے تھے کہ بندہ کے فعل میں اللہ کی خلق ہوتی ہے اور بندے کی قدرت اور اختیار ہوتا ہے، اس سے زیادہ تفصیل پر ہم قادر نہیں۔

ولهم في الفرق بينهما الخ: دوسرے علماء نے بھی کسب اور خلق میں فرق کیا تھا، یہاں سے ان کو ذکر کرتا ہے، وہ فرق یہ ہے کہ "کسب ہمیشہ آلہ کے ساتھ ہوتا ہے"، جیسے ہم قتل کا کسب کرتے ہیں تلوار سے، لیکن "خلق بغیر آلہ کے ہوتی ہے"۔

و الکسب مقدورالخ سے دوسرا فرق بیان کرتا ہے، کہ ''کسب سے مراد مکسوب ہے'' اور ''خلق سے مراد مخلوق ہے''، تو مکسوب کا وہی محل ہوتا ہے جو قدرتِ کاسبہ کا محل ہوتا ہے، اور قدرتِ کاسبہ کا محل تو بندہ ہوتا ہے، لہٰذا مکسوب کا محل بھی بندہ ہوگا، لیکن مخلوق کا وہ محل نہیں ہوتا جو قدرتِ خالقہ کا محل ہوتا ہے، کیونکہ قدرتِ خالقہ کا محل تو اللہ ہے، لیکن مخلوق کا محل اللہ نہیں ہے، اگر مخلوق جواہر ہوئے، تو فی نفسہٖ قائم ہوں گے، ورنہ محل کے محتاج ہوں گے۔

والکسب لایصح الخ: سے تیسرا فرق بیان کرتا ہے، کہ کسب کے ساتھ قادر منفرد نہیں ہوتا، اور خلق میں قادر منفرد ہوتا ہے، کیونکہ خالق کا کوئی شریک نہیں، البتہ کسب میں قادر اس لیے منفرد نہیں ہوتا کہ اس کسب پر اللہ تعالیٰ خلق کو ترتب کرتا ہے۔

فان قیل قد اثبتم الخ: سے اعتراض ذکر کرتا ہے، کہ تم نے کہا ہے: افعال میں اللہ خالق ہے، اور بندہ کاسب ہے، تو تم نے شرکت کو ثابت کیا، اور یہی شرکت معتزلہ بھی ثابت کرتے ہیں کہ افعال کا خالق اللہ بھی ہے اور بندہ بھی، تو جس کی نسبت تم معتزلہ کی طرف کرتے ہو، وہی تم نے خود ثابت کر دیا۔

قلنا الشرکة: سے جواب دیتا ہے کہ شرکت کا معنیٰ ہے: دو کا ایک فعل میں جمع ہونا، اور ہر ایک اپنے حصہ میں منفرد ہو، یعنی ہر ایک اپنے حصہ میں کام کرے، دوسرے کے حصہ میں دخل نہ دے، جیسے قریہ اور محلّہ والے، محلّہ اور قریہ میں تو شریک ہوتے ہیں، لیکن اپنے اپنے گھر میں منفرد ہوتے ہیں، چنانچہ شرکت کی تعریف معتزلہ کے دعویٰ پر صادق آتی ہے، کیونکہ وہ بھی یہی کہتے ہیں کہ فعل کا خالق اللہ بھی ہے اور بندہ بھی، لیکن ہر ایک اپنے حصہ میں منفرد ہے، کہ بعض اعراض کا خالق تو بندہ کو مانتے ہیں، اور باقی اجسام واعراض کا خالق اللہ ہے، لہٰذا معتزلہ کے مذہب پر تو شرکت لازم آتی ہے، لیکن ہمارے مذہب پر شرکت لازم نہیں آتی، کیونکہ ہم تو کہتے ہیں کہ ایک فعل میں اللہ بھی خالق ہے، اور بندہ بھی کاسب ہے، لیکن ہر ایک علیحدہ حصہ میں منفرد نہیں، کہ بعض فعل کا خالق تو اللہ ہو، اور دوسرے بعض کا کاسب بندہ، تب تو شرکت لازم آتی، بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ جس فعل میں خالق اللہ ہے، اسی میں کاسب بندہ ہے، لہٰذا شرکت لازم نہیں آتی، مثلاً: زمین ہے، اس کا مالک اللہ بھی ہے اور بندہ بھی، یہ نہیں ہے کہ زمین کے بعض کا خالق تو اللہ تعالیٰ ہے، اور مالک ہے، لیکن دوسرے بعض کا مالک بندہ، بلکہ زمین ایک ہے، اسی میں اللہ مالک ہے تخلیق کی جہت سے، اور بندہ مالک ہے تصرف کی جہت سے، تو یہ شرکت نہیں ہے، کیونکہ جہتیں مختلف ہیں، اور فعل ایک ہی ہے، اسی طرح بندے کے افعال اللہ کی طرف منسوب ہوتے ہیں تخلیق کی جہت سے، اور بندے کی طرف منسوب ہوتے ہیں کسب کی جہت سے۔

فان قیل کیف کان کسب القبیح الخ: سے اعتراض کرتا ہے کہ جب خلق قبیح کی بھی ہوتی ہے، اور حسین کی بھی، اسی طرح کسب قبیح کا بھی ہوتا ہے اور حسین کا بھی، تو اس کی کیا وجہ ہے کہ خلقِ قبیح تو قبیح نہیں ہوتا لیکن کسبِ قبیح، قبیح ہوتا ہے، اور بندہ ذمّ کا مستحق ہوتا ہے۔

و ان لم نطلع علیهافجزمنا بان ما نستقبحه من الافعال قد یکون له فیها حکم و مصالح کما فی خلق الاجسام الخبیثة الضارة المولمةبخلاف الکاسب فانه قد یفعل الحسن و قد یفعل القبیح فجعلنا کسبه للقبیح مع ورود النهی عنه قبیحا سفهًا موجبًا لاستحقاق الذم و العقاب و الحسن منها ای من افعال العباد و هو ما یکون متعلق المدح فی العاجل و الثواب فی الآجل و الاحسن ان یفسر بما لایکون متعلقا للذم و العقاب لیشمل المباح برضاء الله تعالی ای بارادته من غیر اعتراض و القبیح منها و هو ما یکون متعلق الذم فی العاجل و العقاب فی الآجل لیس برضاه لما علیه من الاعتراض قال الله تعالی "وَ لَایَرْضٰی لِعِبَادِهِ الْکُفْرَ"

اور اگر ہم اس پر مطلع نہ ہوئے، تو ہم نے اس بات کا یقین کر لیا کہ جن افعال کو ہم برا سمجھتے ہیں کبھی ان میں حکمتیں اور بھلائیاں ہوتی ہیں، جیسا کہ اجسام خبیثہ ضرر دینے والے اور درد دینے والے برخلاف اس کے جو ان افعال کا کاسب ہے کہ بلا شک وہ کبھی اچھا کام کرتا ہے اور کبھی برا کام کرتا ہے تو ہم نے اس کے کسب قبیح کو اس کے بارے میں نہی وارد ہونے کی وجہ سے برا، بیوقوفی، اور مذمت وسزا کے استحقاق کا موجب بنا دیا۔ ''اور ان سے حسن،، یعنی بندوں کے افعال میں سے اور وہ وہ ہے جو دنیا وثواب اور آخرت میں مدح کے متعلق ہو۔ اور احسن وہ ہے جس کی تفسیر اس کے ساتھ کی جائے جو مذمت اور سزا کے متعلق نہ ہو اور وہ مباح کو شامل ہوگا ''اللہ تعالیٰ کی رضا کے ساتھ،، یعنی اس کے ارادہ سے بغیر کسی اعتراض کے۔ ''اور ان میں برا،، اور وہ وہ ہے جو دنیا میں مذمت کے متعلق اور آخرت میں سزا کے متعلق ہو۔ ''اس کی رضا کے ساتھ نہیں ہوتا،، اس کی وجہ سے جس پر اعتراض ہے: اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: ''اور وہ اپنے بندوں کے لئے کفر کو پسند نہیں کرتا،،۔

وقد ثبت ان الخالق حکیم الخ: سے جواب دیتا ہے، کہ خلقِ قبیح اس لیے قبیح نہیں کیونکہ خالق حکیم ہے، وہ جس شے کو پیدا کرتا ہے، اس شے کے لیے عاقبتِ حمیدہ ہوتی ہے، اگرچہ اس کی عاقبت پر ہم مطلع نہیں ہوتے، اور کئی ایسے قبیح افعال کو بھی اللہ نے پیدا فرمایا ہے جن میں بظاہر قبح ہوتا ہے، لیکن حقیقت میں ان افعال میں حکمت اور مصلحت ہوتی ہے، جیسے: عقرب، یہ جسم خبیث ہے، اور مؤلم (دردناک) ہے، لیکن اس کی خلق میں ایک حکمت یہ ہے کہ اگر اس کو جلا کر اس کی راکھ کو کھایا جائے تو پیٹ میں پتھری کے لیے مفید ہوتی ہے، اور وہ پتھری نکل جاتی ہے، اس لیے خلقِ قبیح، قبیح نہیں۔

بخلاف الکاسب فانه الخ: بخلاف کسب کے، کہ کسبِ قبیح، قبیح ہوتا ہے، کیونکہ قبیح کا کسب کرنے والا حکیم نہیں ہوتا، پس جب وہ قبیح کا کسب کرے گا، تو یہ نہیں کہیں گے کہ اس میں کوئی حکمت اور مصلحت ہے، اس لیے کسبِ قبیح، قبیح ہوتا

يعنى ان الارادة و المشية و التقدير يتعلق بالكل و الرضاء و المحبة و الامر لايتعلق الا بالحسن دون القبيح و الاستطاعة مع الفعل خلافا للمعتزلة و هى حقيقة القدرة التى يكون بها الفعل اشارة الى ما ذكره صاحب التبصرة من انها عرض يخلق الله تعالى فى الحيوان يفعل به الافعال الاختيارية و هى علة للفعل و الجمهور على انها شرط لاداء الفعل لا علة، و بالجملة هى صفة يخلقها الله تعالى عند قصد اكتساب الفعل بعد سلامة الاسباب و الآلات فان قصد فعل الخير خلق الله تعالى قدرة فعل الخير فيستحق المدح و الثواب و ان قصد فعل الشر خلق الله تعالى قدرةً فعل الشر فكان هو المضيع لقدرة فعل الخير فيستحق الذم و العقاب و لهذا ذم الكافرون بانهم لايستطيعون السمع و اذا كانت الاستطاعة عرضًا وجب ان تكون مقارنة للفعل بالزمان لاسابقة عليه و الا لزم وقوع الفعل بلااستطاعةٍ و قدرةٍ عليه لما مر من امتناع بقاء الاعراض

اس کی مراد اس سے یہ ہے کہ ارادہ، مشیئت اور تقدیر کا تعلق تو سب سے ہے مگر رضا اور محبت اور امر کا تعلق حسن ہی کے ساتھ ہوتا ہے، برے کاموں کے ساتھ نہیں ہوتا'' اور استطاعت فعل کے ساتھ،، معتزلہ کے خلاف'' اور وہ اس قدرت کی حقیقت ہے جس کے ساتھ فعل ہوتا ہے،، یہ اشارہ ہے اس کی طرف جو صاحب تبصرہ نے ذکر کیا ہے کہ قدرت عرض ہے جسے اللہ تعالیٰ جانوروں میں پیدا کرتا ہے، اس کے ساتھ وہ جانور اختیاری فعل کرتے ہیں اور یہ قدرت فعل کے لئے علت ہوتی ہے، اور جمہور کا مذہب یہ ہے کہ یہ قدرت اداءِ فعل کی شرط ہوتی ہے علت نہیں ہوتی، اور بالجملہ یہ ایک صفت ہے جسے اللہ تعالیٰ اسباب و آلات کی سلامتی کے بعد اکتساب فعل کا ارادہ وَقصد کرنے کے وقت پیدا کرتا ہے، بندہ اگر فعل خیر کا ارادہ کرے تو اللہ تعالیٰ فعل خیر کے کرنے کی قدرت پیدا کر دیتا ہے، تو بندہ مدح و ثواب کا مستحق ہو جاتا ہے، اور اگر بندہ فعل شر کا ارادہ کرے تو اللہ تعالیٰ فعل شر کے کرنے کی قدرت پیدا کرتا ہے تو اس صورت میں بندہ فعل خیر کی قدرت کو ضائع کرنے والا ہوتا ہے، اور مذمت و سزا کا مستحق ہو جاتا ہے۔ اسی وجہ سے کافروں کی مذمت کی جاتی ہے کہ وہ سننے کی طاقت ہی نہیں رکھتے اور جب استطاعت عرض ہو تو واجب ہے کہ زمانہ کے فعل کو ملی ہوئی ہو زمانہ سے پہلے نہ ہو، ورنہ لازم آئے گا، کہ فعل استطاعت و قدرت کے بغیر واقع ہو وجہ گزر چکی یعنی اعراض کا باقی ہونا ممتنع ہے۔

---

ہے، اور دوسری وجہ یہ ہے کہ ہمیں علم ہے کہ اس قبیح پر نہی وارد ہو چکی ہے، پس اگر اب کوئی اس قبیح کا کسب کرے گا، تو عقاب وذم کا مستحق ہوگا، اس لیے کسبِ قبیح، قبیح ہوتا ہے۔

فان قيل لو سلمت استحالة بقاء الاعراض فلانزاع فى امكان تجدد الامثال عقيب الزوال فمن اين يلزم وقوع الفعل بدون القدرة، قلنا انما ندعى لزوم ذلك اذا كانت القدرة التى بها الفعل هى القدرة السابقه و اما اذا جعلتموها المثل المتجدد و المقارن فقد اعترفتم بان القدرة التى بها الفعل لاتكون الا مقارنة له، ثم ان ادعيتم انه لابد لها من امثال سابقةٍ حتى لايمكن الفعل باول مايحدث من القدرة فعليكم البيان و اما ما يقال لو فرضنا بقاء القدرة السابقة الى آن الفعل اما بتجدد الامثال و اما باستقامة بقاء الاعراض فان قالوا بجواز وجود الفعل بها فى الحالة الاولى فقد تركوا مذهبهم حيث جوزوا مقارنة الفعل القدرة و ان قالوا بامتناعه لزم التحكم و الترجيح بلامرجح اذ القدرة بحالها لم تتغير و لم يحدث فيها معنى لاستحالة ذلك على الاعراض فلم صار الفعل بها فى الحالة الثانية واجبا فى الحالة الاولى ممتنعًا ففيه نظر لان القائلين بكون

پھر اگر کہا جائے کہ اگر اعراض کی بقاء کو تسلیم کر لیا جائے تو زائل ہونے کے بعد اس کے امثال کا نئے سرے سے آتے رہنے میں کوئی جھگڑا باقی نہیں رہتا تو فعل کا بغیر قدرت کے واقع ہونا کہاں سے لازم آئے گا؟ اس کا جواب دیتے ہوئے ہم کہتے ہیں: ہم اس کے لزوم کا دعوی کرتے ہیں، جب وہ قدرت جس کے ساتھ فعل ہوتا ہے وہ ہی پہلے والی قدرت ہو، البتہ جب تم اس قدرت کو نئی مثل اور مقارن بناؤ تو تم نے اعتراف کر لیا کہ وہ قدرت جس کے ساتھ فعل ہوتا ہے وہ فعل سے ملی ہوئی ہوتی ہے، پھر اگر تم دعوی کرو کہ اس قدرت کے لئے امثال سابقہ کا ہونا ضروری ہے حتی کہ فعل ممکن نہیں اس قدرت کی ابتداء کے ساتھ جس کے ساتھ فعل کا وجود ہے تو بیان تم پر ہے۔ اور البتہ جو کہا جاتا ہے: اگر ہم فرض کریں کہ قدرت سابقہ فعل کی آن تک باقی رہتی ہے۔ یا تو تجدد امثال کے ساتھ یا اعراض کی بقاء کے ثابت و مستقیم ہونے کے ساتھ۔ پھر اگر وہ پہلی حالت میں اس قدرت کے ساتھ فعل کے وجود کے جواز کا کہیں کہ تو انہوں نے اپنے ہی مذہب کو چھوڑ دیا اس لئے کہ انہوں نے فعل کے قدرت کے ساتھ مقارن ہونے کو جائز قرار دیا۔ اور اگر وہ اس کے امتناع کا کہیں تو تحکم اور ترجیح بلا مرجح لازم آتا ہے، اس لئے قدرت اپنے حال کے ساتھ تبدیل نہیں ہوتی اور نہ ہے اس میں کوئی معنی ظاہر ہوتا ہے، اس لئے یہ چیز اعراض پر محال ہے، تو پھر فعل قدرت کے ساتھ حالتِ ثانیہ میں واجب کیوں ہوگا جو حالتِ اولی میں ممتنع تھا۔ اس میں اعتراض ہے، کیوں کہ فعل سے پہلے استطاعت کے ہونے کے قائل فعل کی مقارنتِ زمانیہ کے ممتنع ہونے کے قائل نہیں ہیں۔

الاستطاعة قبل الفعل لايقولون بامتناع المقارنة الزمانية و بان كل فعل يجب ان يكون بقدرةٍ سابقة عليه بالزمان البتة حتى يمتنع حدوث الفعل فی زمان حدوث القدرة مقرونة بجميع الشرائط و لانه يجوز ان يمتنع الفعل فی الحالة الاولى لانتفاء شرط او وجود مانع و يجب فی الثانية لتمام الشرائط مع ان القدرة التی هی صفة القادر فی الحالتين على السواء و من ههنا ذهب بعضهم الى انه ان اريد بالاستطاعة القدرة المستجمعة لجميع شرائط التاثير فالحق انها مع الفعل و الا فقبله و اما امتناع بقاء الاعراض فمبنی على مقدمات صعبة البيان و هی ان بقاء الشیء امر محقق زائد عليه و انه يمتنع قيام العرض بالعرض و انه يمتنع قيامهما معا بالمحل و لما استدل القائلون بكون الاستطاعة قبل الفعل بان التكليف حاصل قبل الفعل ضرورة ان الكافر مكلف بالايمان و تارك الصلوة مكلف بها بعد دخول الوقت فلو لم تكن الاستطاعة متحققة ح لزم تكليف العاجز و هو باطل اشار الى الجواب بقوله و يقع هذا الاسم يعنی لفظ

اور نہ اس بات کے قائل ہیں کہ ہر فعل واجب ہے کہ یقیناً زمانہ میں قدرتِ سابقہ کے ساتھ ہو، حتی کہ قدرت کے حدوث کے زمانہ میں فعل کا حدوث تمام شرائط کے ساتھ مقرون ہو ممتنع ہے۔ اور اس لئے کہ جائز ہے فعل شرط کے نہ ہونے یا کسی مانع کے پائے جانے کی وجہ سے حالت اولی میں ممتنع ہو اور حالت ثانیہ میں تمام شرائط کے پائے جانے کی وجہ سے واجب ہے باوجودیکہ وہ قدرت جو دو حالتوں میں برابر طور پر قادر کی صفت ہے۔ اور یہاں سے بعض اس طرف گئے ہیں کہ اگر استطاعت سے تاثیر کی تمام شرائط پائے جانے کی وجہ سے قدرتِ جامعہ مراد لی جائے، تو پھر حق یہ ہے کہ یہ قدرت فعل کے ساتھ ہوگی، ورنہ اس سے پہلے ہوگی۔ اور البتہ اعراض کی بقاء کا ممتنع ہونا ایسے مقدمات پر مبنی ہے جن کا بیان مشکل ہے، اور وہ یہ کہ شے کی بقا ایک ایسا امر ہے جو محقق زیادتی والا ہے، اور یہ کہ عرض کا قیام عرض کے ساتھ ممتنع ہے، اور یہ کہ ان دونوں کا قیام اکٹھے بالفعل محل کے ساتھ ممتنع ہے۔ اور جب استطاعت کے فعل سے پہلے ہونے کے قائل دلیل پکڑتے ہیں اس سے کہ تکلیف فعل سے پہلے حاصل ہوتی ہے اس بات کے ضروری ہونے کی وجہ سے کہ کافر ایمان کا مکلّف ہے اور نماز کا تارک وقت کے داخل ہونے کے بعد نماز کا مکلّف ہے۔ اگر استطاعت متحقق نہ ہوگی تو اس وقت عاجز کو تکلیف دینا لازم آئے گا اور یہ باطل ہے۔ مصنف نے جواب کی طرف اشارہ کیا اپنے قول کے ساتھ ”اور یہ اسم واقع ہوگا،، یعنی لفظ

الاستطاعة على سلامة الاسباب و الآلات و الجوارح كما فی قوله تعالى " وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا " ، فان قيل الاستطاعة صفة المكلف و سلامة الاسباب و الآلات ليست صفة له فكيف يصح تفسيرها بها ، قلنا المراد سلامة الاسباب و الآلات له و المكلف كما يتصف بالاستطاعة يتصف بذلك حيث يقال هو ذو سلامة الاسباب الا انه لتركبه لايشتق منه اسم فاعل يحمل عليه بخلاف الاستطاعة و صحة التكليف تعتمد على هذه الاستطاعة التی هی سلامة الاسباب و الآلات لا الاستطاعة بالمعنى الاول فان اريد بالعجز عدم الاستطاعة بالمعنى الاول فلانسلم استحالة تكليف العاجز و ان اريد بالمعنى الثانی فلانسلم لزومه لجواز ان تحصل قبل الفعل سلامة الاسباب و الآلات و ان لم تحصل حقيقة القدرة التی بها الفعل ، و قد يجاب بان القدرة صالحة للضدين عند ابی حنيفة رحمة الله تعالى عليه حتى ان القدرة المصروفة الى الكفر هی بعينها القدرة التی تصرف الى الايمان لا اختلاف الا فی التعلق

استطاعت ”اسباب، آلات اور جوارح کی سلامتی پر،، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے قول میں ہے: ”اور اللہ تعالیٰ ہی کے لئے لوگوں پر بیت اللہ کا حج کرنا ہے جو اس کی طرف راہ کی استطاعت رکھتا ہو،، اور اگر کہا جائے کہ استطاعت مکلّف کی صفت ہے اور اسباب و آلات اس کی صفت نہیں ہیں تو اس کی تفسیر ان کے ساتھ کیسے درست ہوگی؟ ہم کہتے ہیں: اس کے لئے اسباب و آلات کی سلامتی مراد ہے اور مکلّف جیسے استطاعت سے متصف ہوتا ہے اس سے بھی متصف ہے کیونکہ کہا جاتا ہے: وہ اسباب کی سلامتی والا ہے مگر اس کے مرکب ہونے کی وجہ سے اس سے اسم فاعل مشتق نہیں ہوتا جسے اس پر محمول کیا جاسکے بخلاف استطاعت کے ”اور تکلیف کا درست ہونا اس استطاعت پر اعتماد کرتا ہے،، جو اسباب و آلات کی سلامتی ہے نہ کہ استطاعت پہلے معنیٰ میں اور اگر معنیٰ ثانی مراد لیا جائے تو ہم اس کا لزوم تسلیم نہیں کرتے اس لئے کہ فعل سے پہلے سلامت الاسباب والآلات حاصل ہونا جائز ہے اور اگر اس قدرت کی حقیقت حاصل نہ ہو جس کے ساتھ فعل ہوتا ہے۔ اور کبھی یہ جواب بھی دیا جاتا ہے کہ امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک قدرت دو ضدوں کی صلاحیت رکھتی ہے حتی کہ قدرت جو کفر کی طرف پھیرتی ہے وہ ہی بعینہ وہ قدرت ہے جو ایمان کی طرف پھر دیتی ہے اختلاف اس کے سوا کسی بات میں نہیں کہ اس کا متعلق کیا ہے۔ اور وہ اختلاف کو نفس قدرت میں واجب و ثابت نہیں کرتی۔

و هو لايوجب الاختلاف فی نفس القدرة فالكافر قادر علی الايمان المكلف به الا انه صرف قدرته الی الكفر وضيع باختياره صرفها الی الايمان فاستحق الذم و العقاب و لايخفی ان فی هذا الجواب تسليما لكون القدرة قبل الفعل لان القدرة علی ايمان فی حال الكفر تكون قبل الايمان لا محالة، فان اجيب بان المراد ان القدرة و ان صلحت للضدين لكنها من حيث التعلق باحدهما لاتكون الا معه حتی ان ما يلزم مقارنتها للفعل هی القدرة المتعلقة بالفعل و ما يلزم مقارنتها للترك هی القدرة المتعلقة به و اما نفس القدرة فقد تكون متقدمةً متعلقة بالضدين، قلنا هذا مما لايتصور فيه نزاع اصلا بل هو لغو من الكلام فليتامل و لايكلف العبد بما ليس في وسعه سواء كان ممتنعا فی نفسه كجمع الضدين او ممكنا كخلق الجسم و اما ما يمتنع بناء علی ان الله تعالی علم خلافه او اراد خلافه كايمان الكافر و طاعة العاصی فلانزاع فی وقوع التكليف به لكونه مقدورًا للمكلف بالنظر الی نفسه ثم عدم التكليف بما ليس فی الوسع متفق

تو کافر ایمان لانے پر قادر ہے جس کی اسے تکلیف دی گئی ہے مگر اس نے اپنی قدرت کو کفر کی طرف صرف کر دیا ہے اور اس نے اپنی قدرت کو اپنے اختیار سے ایمان کی طرف صرف کرنے کو ضائع کر دیا ہے اس لئے وہ مذمت اور سزا کا مستحق ہے اور اس میں کوئی پوشیدگی نہیں ہے کہ اس جواب میں قدرت کو فعل سے پہلے ہونا تسلیم کرنا ہے کیونکہ کفر کی حالت میں ایمان پر قدرت لامحالہ ایمان سے پہلے ہوگی۔ پھر اگر جواب یہ دیا جائے کہ مراد یہ ہے کہ قدرت اگر چہ دو ضدوں کی صلاحیت رکھتی ہے لیکن وہ دو میں سے کسی ایک کے ساتھ تعلق کی وجہ سے نہیں ہوگی مگر اس کے ساتھ حتی کہ جس کی مقارنت فعل کے لئے لازم ہے وہ وہی قدرت ہے جو فعل کے ساتھ متعلق ہوتی ہے اور جس کی مقارنت چھوڑنے سے لازم آتی ہے وہ قدرت ہے جو اس کے ساتھ متعلق ہو۔ البتہ نفس قدرت کبھی پہلے ہوتی ہے دو ضدوں سے متعلق ہوتی ہے۔ ہم کہتے ہیں: یہ اس سے ہے جس میں بالکل جھگڑے کا تصور نہیں ہے بلکہ وہ تو لغو وبیکار کلام ہے تو چاہئے کہ غور فکر کیا جائے۔ ’’اور بندہ اس چیز کا مکلف نہیں ہے جو اس کی وسعت وقدرت میں نہ ہو،، برابر ہے کہ فی نفسہ ممتنع ہو جیسے دو ضدوں کا اکٹھا ہونا یا ممکن ہو جیسے جسم کو پیدا کرنا اور وہ جو ممتنع ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کے خلاف کو جانتا ہے یا اس کے خلاف کا ارادہ فرماتا ہے جیسے کافر کا مومن ہونا اور گناہ گار کا فرماں بردار ہونا اس کی تکلیف دینے میں کوئی جھگڑا نہیں ہے اس لئے کہ یہ مکلف بندہ کی

عليه بقوله تعالی ”لَايُكَلِّفُ اللهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا“ و الامر فی قوله تعالی ”اَنْبِئُوْنِیْ بِاَسْمَاءِ هٰؤُلَاءِ“ للتعجيز دون التكليف و قوله تعالی حكاية ”رَبَّنَا وَ لَاتُحَمِّلْنَا مَا لَاطَاقَةَ لَنَا بِهٖ“ ليس المراد بالتحميل هو التكليف بل ايصال ما لايطاق من العوارض اليهم و انما النزاع فی الجواز فمنعته المعتزلة بناء علی القبح العقلی و جوزه الاشعری لانه لايقبح من الله تعالی شیء و قد يستدل بقوله تعالی ”لَايُكَلِّفُ اللهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا“ علی نفی الجواز وتقريره انه لو كان جائزًا لما لزم من فرض وقوعه محال ضرورة ان استحالة اللازم توجب استحالة الملزوم تحقيقا لمعنی الملزوم لكنه لو وقع لزم كذب كلام الله تعالی و هو محال و هذه نكتة فی بيان استحالة كل ما يتعلق علم الله او ارادته و اختياره بعدم وقوعه و حلها انا لانم ان كل ما يكون ممكنا فی نفسه لايلزم من فرض وقوعه محالٌ و انما يجب ذلك لو لم يعرض له الامتناع بالغير و الا لجاز

قدرت میں ہے اس ذات ونفس کی طرف دیکھتے ہوئے، پھر اس کی تکلیف نہ ہونا اس کی وجہ سے جو وسعت وقدرت میں نہ ہو، متفق علیہ ہے اس کی دلیل اللہ تعالی کا ارشاد ہے ’’اللہ تعالی کسی جان کو تکلیف نہیں دیتا مگر اس کی وسعت کے مطابق،، اور حکم وامر اللہ کے اس قول میں ہے: ’’مجھے ان اشیاء کے ناموں کی خبر دو،، عاجز کرنے کے لئے ہے نہ کہ تکلیف کے لئے اور اللہ تعالیٰ کے اس قول میں حکایت ہے: ’’اے ہمارے رب ہم پر وہ بوجھ نہ ڈال جس کے اٹھانے کی ہمیں طاقت نہ ہو،، تحمیل سے مراد تکلیف نہیں ہے، بلکہ جن عوارض کی طاقت نہیں انہیں ان تک پہنچانا ہے اور جھگڑا جواز میں ہے معتزلہ نے اسے منع قرار دیا ہے قبح عقلی پر بناء رکھتے ہوئے، اور اشعری نے اسے جائز قرار دیا ہے، کیوں کہ اللہ تعالیٰ سے کوئی شے قبیح نہیں ہوتی اور انہوں نے جواز کی نفی پر اللہ تعالیٰ کے قول ”لایکلف اللہ نفسا الا وسعھا ،،کو دلیل بنایا ہے۔ اس کی تقریر یہ ہے کہ اگر جائز ہوتا تو اس کے وقوع کو فرض کرنے سے محال لازم نہ آتا اس بات کے ضروری ہونے کی وجہ سے کہ لازم کا محال ہونا ملزوم کے محال ہونے کو واجب کرتا ہے، ملزوم کے معنی کی تحقیق کے لئے، لیکن اگر وہ واقع ہو تو اللہ تعالیٰ کے کلام کا جھوٹ ہونا لازم آئے گا اور وہ محال ہے۔ اور یہ نکتہ ہر اس چیز کے محال ہونے کو بیان کرنے میں ہے جس کا تعلق اللہ تعالیٰ کے علم یا ارادہ یا اختیار کے ساتھ اس واقع نہ ہونے میں ہے اور اس کا حل یہ ہے کہ ہم نہیں تسلیم کرتے کہ ہر جو ممکن فی نفسہ ہے اس کے وقوع کو فرض کرنے سے محال کا فرض کرنا لازم آتا ہو اور یہ چیز واجب ہوتی ہے اگر اسے غیر کے ساتھ ممتنع ہونا عارض نہ ہو ورنہ یقیناً جائز ہے کہ محال کا لزوم امتناع بالغیر پر بنیاد رکھتے وئے ہو۔

ان يكون لزوم المحال بناء على الامتناع بالغير الا ترى ان الله تعالى لما اوجد العالَم بقدرته و اختياره فعدمه ممكن فى نفسه مع انه يلزم من فرض وقوعه تخلف المعلول عن علته التامّة و هو محال و الحاصل ان الممكن لايلزم من فرض وقوعه محال بالنظر الى ذاته و اما بالنظر الى امر زائد على نفسه فلانم انه لايستلزم المحال و ما يوجد من الالم فى المضروب عقيب ضرب انسان و الانكسار فى الزجاج عقيب كسر انسان قيد بذلك ليصلح محلًا للخلاف فى انه هل للعبد فيه صنع ام لا و ما اشبهه كالموت عقيب القتل كل ذلك مخلوق الله تعالى لما مر من ان الخالق هو الله تعالى وحده و ان كل الممكنات مستندة اليه بلاواسطة و المعتزلة لما اسندوا بعض الافعال الى غير الله قالوا ان كان الفعل صادرا عن الفاعل لابتوسط فعل آخر فهو بطريق المباشرة و الا فبطريق التوليد و معناه ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر كحركة اليد توجب حركة المفتاح فالالم يتولد من الضرب و الانكسار من الكسر و ليسا مخلوقين

کیا تو نہیں دیکھتا کہ اللہ تعالیٰ نے جب عالم کو اپنی قدرت واختیار سے ایجاد کیا تو اس کا عدم فی نفسہ تو ممکن تھا باوجودیکہ اس کے وقوع کو فرض کرنے سے معلول کا اپنی علتِ تامہ سے پیچھے رہنا لازم آئے گا اور یہ محال ہے۔ اور حاصل یہ ہوا کہ ممکن کے وقوع کے فرض سے اس کی ذات کی طرف نظر کرتے ہوئے محال لازم نہیں آتا۔ البتہ اس کی نفس وذات پر کسی امر زائد کی طرف نظر کرنے سے ہم تسلیم نہیں کرتے کہ یہ محال کو مستلزم نہیں ”اور وہ درد جو انسان کے مارنے کے بعد اس میں پایا جاتا ہے جسے مارا گیا ہے، اور شیشے میں انسان کے توڑنے کے بعد ٹوٹنا پایا جاتا ہے،، وہ اس کی قید ہے، تا کہ خلاف کے لئے محل ہونے کی صلاحیت رکھے اس سلسلہ میں کہ کیا بندے کا اس میں کوئی عمل ہے یا نہیں؟ ”اور جو اس کے مشابہ ہو،، جیسے قتل کے بعد موت ”یہ سب اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہے،، دلیل وہ جو گزر گئی کہ اللہ تعالیٰ اکیلا ہی خالق ہے، اور یہ کہ تمام ممکنات بلاواسطہ اس کی طرف منسوب ہیں۔ اور معتزلہ نے بعض افعال کو جب غیر اللہ کی طرف منسوب کیا تو انہوں نے کہا: اگر فعل فاعل کسی دوسرے فعل کے واسطہ کے بغیر صادر ہوتا ہے تو وہ بطریق مباشرت ہوگا ورنہ بطریق تولید ہوگا اور اس کا معنی یہ ہے کہ فاعل کا فعل دوسرے فعل کو واجب کرتا ہے، جیسے ہاتھ کی حرکت واجب کرتی ہے کہ (تالا) کی چابی کو حرکت ہو تو ضرب سے درد پیدا ہوتی ہے اور ٹوٹنا توڑنے سے پیدا ہوتا ہے، حالانکہ یہ دونوں اللہ تعالیٰ کی مخلوق نہیں ہیں۔

مخلوقين لله تعالى و عندنا الكل بخلق الله تعالى ” لا صنع للعبد فى تخليقه» و الاولى ان لايقيد بالتخليق لان ما يسمونه متولدات لا صنع للعبد فيه اصلا اما التخليق فلاستحالته من العبد و اما الاكتساب فلاستحالة اكتساب ما ليس قائما بمحل القدرة و لهذا لايتمكن العبد من عدم حصولها بخلاف افعاله الاختيارية ” و المقتول ميت باجله » اى الوقت المقدر لموته لا كما زعم بعض المعتزلة من ان الله تعالى قد قطع عليه الاجل لنا ان الله تعالى قد حكم بآجال العباد على ما علم من غير تردد و بانه اذا جاء اجلهم لايستاخرون ساعة و لايستقدمون و احتجت المعتزلة بالاحاديث الواردة فى ان بعض الطاعات يزيد فى العمر و بانه لو كان ميتا باجله لما استحق القاتل ذمًّا و لا عقابًا و لا ديةً و لا قصاصًا اذ ليس موت المقتول بخلقه و لابكسبه و الجواب عن الاول ان الله تعالى كان يعلم انه لو لم يفعل هذه الطاعة لكان عمره اربعين سنة لكنه علم

ہمارے نزدیک سب کچھ اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہے، ”بندے کی تخلیق میں بندے کے عمل کا کوئی دخل نہیں ہے،، اور اولیٰ یہ ہے کہ تخلیق کی قید نہ لگائی جائے کیونکہ وہ جسے متولدات کہتے ہیں اس میں بندے کی صنعت وعمل کا بالکل کوئی دخل نہیں ہے، البتہ تخلیق اس لئے کہ بندے کی طرف سے یہ محال ہے، اور اکتساب اس لئے کہ جو قدرت کے محل کے ساتھ قائم نہیں اس کا اکتساب محال ہے اور یہ وجہ ہے کہ بندہ قدرت نہیں رکھتا اس کے حاصل نہ ہونے کی بخلاف اس کے افعالِ اختیاریہ کے ”اور جسے قتل کردیا جاتا ہے وہ اپنی اجل کے ساتھ مرتا ہے،، یعنی وہ وقت جو اس کی موت کے لئے مقدر تھا ایسا نہیں جیسا کہ بعض معتزلہ نے گمان کیا کہ اللہ تعالیٰ اس پر موت کو قطعی یقینی کردیا ہمارا موقف یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بندوں کی موتوں کا فیصلہ کردیا ہے جیسا کہ وہ بغیر کسی تردد کے جانتا تھا اور اس بات کا بھی فیصلہ کردیا کہ جب ان کی اجل آئے گی وہ اس وقتِ اجل سے ایک لمحہ بھی آگے نہ ہو سکیں گے اور نہ پیچھے ہٹ سکیں گے۔ اور معتزلہ احادیث سے دلیل پکڑتے ہیں جو وارد ہوئی ہیں اس بارے میں کہ بعض طاعات عمر میں زیادہ ہوتی ہیں اور یہ کہ اگر میت اپنی اجل سے مری ہے تو پھر قاتل کو مستحق مذمت نہیں ہونا چاہئے نہ سزا کا نہ دیت کا نہ قصاص کا اس لئے کہ مقتول کی موت اللہ کے پیدا کرنے سے ہے قاتل کے کسب کی وجہ سے نہیں ہے۔ اور پہلی بات کا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ جانتا ہے کہ اگر وہ یہ طاعت نہ کرتا تو اس کی عمر چالیس سال ہوتی لیکن وہ جانتا ہے کہ وہ اس طاعت کو کر رہا ہے، اور اس کی عمر ستر سال ہوگی تو اس زیادتی کو اس طاعت کی

انه يفعلها و يكون عمره سبعين سنة فنسبت هذه الزيادة الى تلك الطاعة بناءً على علم الله تعالى انه لولاها لما كانت تلك الزيادة و عن الثانی ان وجوب العقاب و الضمان على القاتل تعبدی لارتكابه المنهی و كسبه الفعل الذی یخلق الله تعالی عقیبه الموت بطریق جری العادة فان القتل فعل القاتل كسبًا و ان لم یكن خلقا و الموت قائم بالمیت مخلوق الله تعالی لا صنع للعبد فیه تخلیقا و لا اكتسابا و مبنی هذا علی ان الموت وجودی بدلیل قوله تعالی "خَلَقَ الْمَوْتَ وَ الْحَیٰوةَ" و الاكثرون علی انه عدمی و معنی خلق الموت قدره و الاجل واحد لا كما زعم الكعبی ان للمقتول اجلین القتل و الموت و انه لم یقتل لعاش الی اجله الذی هو الموت و لا كما زعمت الفلاسفة ان للحیوان اجلا طبیعیا و هو وقت موته بتحلل رطوبته و انطفاء حرارته الغریزیتین و اجلا اخترامیة بحسب الآفات و الامراض و الحرام رزق لان الرزق اسم لما یسوقه الله تعالی الی الحیوان فیاكله و ذلك قد یكون حلالا و قد یكون حراما و

---

طرف منسوب کیا جائے گا اللہ تعالیٰ کے علم پر بنیاد کرتے ہوئے۔ کہ اگر وہ طاعت نہ ہوتی تو یہ زیادتی بھی نہ ہوتی اور دوسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ سزا وضمان قاتل پر جو واجب ہے وہ تعبدی ہے کیوں کہ اس نے منہی عنہ کا ارتکاب کیا ہے اور اس کا کسب وہ فع ہے جس کے بعد اللہ تعالیٰ نے موت کو بطریق عادتِ جاریہ پیدا کر دیا ہے، تو بلاشک قتل قاتل کا فعل کسبی ہے اور اگرچہ خلق نہیں ہے، ''اور موت جو میت کے ساتھ قائم اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہے،، اس میں بندے کا کوئی عمل دخل نہیں ہے، پیدا کرنے یا تخلیق ہونے کے حوالہ سے، اور نہ ہی اکتساب کے حوالہ سے اور اس کی نبیاد اس بات پر ہے کہ موت وجودی شے ہے دیلیل اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''اللہ تعالیٰ نے موت وزندگی کو پیدا کیا،، اور اکثر کا مذہب یہ ہے کہ موت عدمی چیز ہے اور موت کو پیدا کرنے کا معنی اس کو مقدر کرنا ہے ''اور اجل ایک ہی چیز ہے،، نہ ایسے جیسے کعبی کا گمان ہے کہ مقتول کی دو اجلیں ہیں قتل اور موت۔ اور اگر وہ اسے قتل نہ کرتا تو وہ اپنی اس اجل تک زندہ رہتا جو موت ہے۔ اور اس طرح بھی نہیں جیسا کہ فلاسفہ نے گمان کیا کہ جانور کی اجل طبیعی ہے، اور وہ اس کی موت کا وقت ہے جو اس کی رطوبت کے تحلیل ہونے اور اس کی حرارتِ غریزیہ کے بجھ جانے کے ساتھ ہے، اور ایک اجل اخترامیہ ہے۔ جو آفات اور امراض کے حساب سے ہے۔ ''اور حرام رزق ہے،، کیوں کہ رزق اس کا نام ہے جسے اللہ تعالیٰ بندے کی طرف چلاتا ہے تو وہ اسے

هذا اولى من تفسیر بما یتغذی به الحیوان لخلوه عن معنی الاضافة الی الله تعالی مع انه معتبر فی مفهوم الرزق و عند المعتزلة الحرام لیس برزق لانهم فسروه تارة بمملوك یاكله المالك و تارة بما لایمنع من الانتفاع به و ذلك لایكون الا حلالا لكن یلزم علی الاول ان لایكون ما تاكله الدواب رزقا و علی الوجهین ان من اكل الحرام طول عمره لم یرزقه الله تعالی اصلا، و مبنی هذا الاختلاف علی ان الاضافه الی الله تعالی معتبرة فی معنی الرزق و انه لا رازق الا الله وحده و ان العبد یستحق الذم و العقاب علی اكل الحرام و ما یكون مستندا الی الله تعالی لایكون قبیحا و مرتكبه لایستحق الذم و العقاب، و الجواب ان ذلك لسوء مباشرة اسبابه باختیاره و كل یستوفی رزق نفسه حلالا كان او حراما لحصول التغذی بهما جمیعا و لایتصور ان لایاكل انسان رزقه او یاكل غیره رزقه لان ماقدره الله تعالی غذاء شخص یجب ان

---

کھاتا ہے اور وہ کبھی حلال ہوتا ہے اور کبھی حرام ہوتا ہے، اور یہ اولی اور بہتر ہے اس تفسیر سے (جو ان لفظوں میں ہے کہ) وہ چیز جس کے ساتھ حیوان کو غذا دی جاتی ہے، کیوں کہ یہ تعریف اللہ تعالیٰ کی طرف اضافت کے معنی سے خالی ہے جبکہ یہ معنی رزق کے مفہوم میں معتبر ہے، اور معتزلہ کے نزدیک حرام رزق نہیں ہے کیوں کہ انہوں ایک تعریف کی وہ مملوک رزق ہے جسے مالک کھا جائے اور ایک تعریف یہ کی: جس سے انتفاع ممنوع نہ ہو اور وہ نہیں ہوتا مگر حلال ہی لیکن پہلی صورت میں لازم آتا ہے کہ وہ رزق نہ ہو جسے جانور چوپائے وغیرہ کھائیں اور دونوں صورتوں پر بلاشک جس نے پوری عمر حرام ہی کھایا اسے اللہ تعالیٰ نے بالکل رزق نہ دیا، اور اس اختلاف کی بنیاد اس بات پر ہے کہ اضافت اللہ تعالیٰ کی طرف کرنا رزق کے معنی میں معتبر ہے، اور یہ کہ اللہ تعالیٰ تنہا وَ یکتا کے سوا کوئی رازق نہیں اور یہ کہ عبد حرام کھانے پر مذمت وسزا کا مستحق ہے، اور جو اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب ہو وہ قبیح نہیں ہوتا اور اس کا مرتکب مذمت وسزا کا مستحق نہیں ہوتا۔ اور جواب یہ کہ یہ بات اس کے اپنے اختیار سے اپنے اسباب کو برا استعمال کرنے کی وجہ سے ہے۔ ''اور ہر ایک اپنا رزق پورا پورا حاصل کر لیتا ہے حلل ہو یا حرام ہو،، کیوں کہ ان دونوں سے غذائیت حاصل ہوتی ہے۔ ''اور یہ بات متصور نہیں ہے کہ انسان اپنا رزق نہ کھائے اور اس کا غیر اس کے رزق کو کھا جائے،، کیوں کہ جسے اللہ تعالیٰ نے ایک شخص کی غذا کے طور پر مقدر کر دیا ہے واجب ہے کہ وہ ہی شخص اسے کھائے، اور اس کے غیر کا اسے کھانا ممتنع ہے۔

یاکله و یمتنع ان یاکل غیره و اما بمعنی ا لملك فلایمتنع و الله تعالی یضل من یشاء و یهدی من یشاء بمعنی خلق الضلالة و الاهتداء لانه الخالق وحده و فی التقیید بالمشیة اشارة الی ان لیس المراد بالهدایة بیان طریق الحق لانه عام فی حق الکل و لا الاضلال عبارة عن وجدان العبد ضالًا او تسمیته ضالًا اذ لا معنی لتعلیق ذلك بمشیته تعالی نعم قد تضاف الهدایة الی النبی صلی الله تعالی علیه وآله وصحبه وسلم مجازًا بطریق التسبیب کما یسند الی القرآن و قد یسند الاضلال الی الشیطان مجازًا کما یسند الی الاصنام ثم المذکور فی کلام المشائخ ان الهدایة عندنا خلق الاهتداء و مثل هداه الله فلم یهتد مجاز عن الدلالة و الدعوة الی الاهتداء و عند المعتزلة بیان طریق الصواب و هو بط لقوله تعالی "اِنَّكَ لَاتَهْدِیْ مَنْ اَحْبَبْتَ" و لقوله علیه الصلوة والسلام "اَللّٰهُمَّ اهْدِ قَوْمِیْ" مع انه بین الطریق و دعاهم الی الاهتداء و المشهور ان

---

اور البتہ ملک کے معنی میں ہو تو ممتنع نہیں ہے۔ ''اور اللہ تعالیٰ جسے چاہے گمراہ کرتا ہے اور جسے چاہے ہدایت دیتا ہے،، گمراہی اور ہدایت کو پیدا کرنے کے معنی میں، کیوں کہ وہ خالق اکیلا ہی ہے اور مشیئت کی قید لگانے میں اشارہ اس طرف ہے کہ ہدایت سے مراد حق کی راہ کو بیان وواضح کرنا نہیں ہے، کیوں کہ یہ سب کے حق میں عام ہے، اور نہ اضلال (سے وہ معنی مراد ہے جو بعض حضرات کی) تعبیر ہے کہ بندے کو گمراہ پانا یا اس کا نام گمراہ رکھنا اس لئے کہ اسے اللہ تعالیٰ کی مشیئت سے معلق کرنے کا کوئی معنی نہیں ہاں کبھی ہدایت کو نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وبارک وسلم کی طرف مجازاسبب کے طور پر منسوب کر دیا جاتا ہے، جیسا کہ (ہدایت کو) قرآن کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔ اور اضلال کو کبھی شیطان کی طرف مجازا منسوب کیا جاتا ہے، جیسا کہ بتوں کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔ پھر وہ جو مشائخ کی کلام میں مذکور ہے وہ یہ ہے کہ ہدایت ہمارے نزدیک اہتداء کو پیدا کرنا ہے اور ''اللہ نے اسے ہدایت دی اور اس نے ہدایت نہ پائی،، جیسے کلام دلالت وراہنمائی سے مجاز ہیں، اور اہتداء کی طرف دعوت دینے سے مراد ہیں اور معتزلہ کے نزدیک درستگی کی راہ کو بیان کرنا ہے اور یہ باطل ہے کیوں کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: ''بے شک آپ جسے پسند کریں اسے ہدایت نہیں دیتے،، اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک ہے: ''اے اللہ میری قوم کو ہدایت عطا کر،، جب کہ آپ نے خود راہ کو بیان کیا اور انہیں ہدایت پانے کی طرف بلایا اور مشہور ہے کہ معتزلہ کے نزدیک ہدایت کا مفہوم ہے: وہ راہنمائی جو مطلوب مقصود تک پہنچا دے۔

الهدایة عند المعتزلة الدلالة الموصله الی المطلوب و عندنا الدلالة علی طریق یوصل الی المطلوب سواء حصل الوصول و الاهتداء او لم یحصل و ما هو الاصلح للعبد فلیس ذلك بواجب علی الله تعالی و الا لما خلق الکافر الفقیر المعذب فی الدنیا و الآخرة و لما کان له امتنان علی العباد و استحقاق شکر فی الهدایة و افاضة انواع الخیرات لکونها اداء للواجب و لما کان امتنانه علی النبی علیه الصلوة والسلام فوق امتنانه علی ابی جهل لعنه الله تعالی اذ فعل بکل منهما بغایة مقدورة من الاصلح له و لما کان لسؤال العصمة و التوفیق و کشف الضراء و البسط فی الخِصب و الرخاء معنی لان ما لم یفعل فی حق کل واحد فهو مفسدة له یجب علی الله تعالی ترکها و لما بقی فی قدرة الله تعالی بالنسبة الی مصالح العباد شیء اذ قد اتی بالواجب و لعمری ان مفاسد هذا الاصل اعنی وجوب الاصلح بل اکثر اصول المعتزلة اظهر من ان یخفی واکثر من ان یحصی و ذلك لقصور نظرهم فی المعارف الالٰهیة و رسوخ قیاس الغائب

---

اور ہمارے نزدیک ایسے راہ کی راہ نمائی ہے جو مطلوب ومقصود تک پہنچا دے برابر ہے کہ پہنچنا حاصل ہو یا نہ ہو'' اور جو بندے کی اصلاح کے زیادہ لائق ومناسب ہو اس کا کرنا اللہ تعالیٰ پر واجب نہیں ہے،، ورنہ یقیناً وہ اس کافر فقیر کو پیدا نہ کرتا جو دنیا وآخرت میں معذب ہو اور نہ ہی اس کا بندوں پر کوئی احسان ہوتا اور نہ وہ ہدایت دینے اور طرح طرح کی بھلائیاں بندے تک پہنچانے میں مستحق شکر ہوتا، اس سب کے اس پر واجب ہونے کی وجہ سے، اور نہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر کیا ہوا احسان اس احسان سے بڑھ کر ہوتا جو اللہ تعالیٰ نے ابو جہل پر کیا اللہ تعالیٰ کی اس پر لعنت ہو۔ اس لئے کہ اس نے ان دونوں میں ہر ایک کو جو جس کے لائق تھا اس پر اپنی قدرت کے مطابق کرتے ہوئے حد کر دی، اور عصمت وتوفیق کا سوال کرنے، اور تکلیف کو دور کرنے خوش حالی نرمی اور فراوانی میں کشادگی کا کوئی معنی نہیں۔ کیوں کہ جو اس نے ہر ایک کے حق میں نہیں کیا وہ تو اس کا فساد ہی ہے اللہ تعالیٰ پر اسے چھوڑنا واجب ہے (کیوں کہ مصلحت واجب ہے) اور یقیناً اللہ تعالیٰ کی قدرت میں بندوں کی مصلحتوں اور بھلائیوں کی نسبت سے کچھ بھی باقی نہ رہتا اس لئے کہ اس نے واجب ادا کر دیا۔ اور میری حیاتی کی قسم کہ اس اصل یعنی اصلح کا واجب ہونا بلکہ معتزلہ کے اکثر اصول کے مفاسد پوشیدہ ہونے سے زیادہ واضح تر اور شمار واحاطہ کئے جانے سے بڑھ کر ہیں یہ اس لئے کہ ان کی معارف الٰہیہ میں نظر کے اندر کوتاہی ہے۔

على الشاهد فى طباعهم و غاية تشبثهم فى ذلك ان ترك الاصلح يكون بخلا و سفهًا و جوابه ان منع ما يكون حق المانع و قد ثبت بالادلة القطعية كرمه و حكمته و علمه بالعواقب يكون محض عدل و حكمةٍ ثم ليت شعرى ما معنى وجوب الشيء على الله تعالى اذ ليس معناه استحاق تاركه الذم و العقاب و هو ظاهر و لا لزوم صدوره عنه بحيث لايتمكن من الترك بناءً على استلزامه محالًا من سفهٍ او جهل او عبثٍ او بخل او نحو ذلك لانه رفض لقاعدة الاختيار و ميل الى الفلسفة الظاهرة العوار و عذاب القبر للكافرين و لبعض عصاة المؤمنين خص البعض لان منهم من لايريد الله تعالى تعذيبه فلايعذب و تنعيم اهل الطاعة فى القبر بما يعلمه الله تعالى و يريده و هذا اولى مما وقع فى عامة الكتب من الاقتصار على اثبات عذاب القبر دون تنعيمه بناءً على ان النصوص الواردة فيه اكثر و على انه عامة اهل القبور كفار و عصاة فالتعذيب

اور غائب (اللہ تعالی) کو مشاہد (عالم وجہان) پر قیاس کرنا ان کی طبیعتوں میں رسوخ و پختگی کی وجہ سے ہے، اور اس سلسلہ میں ان کے چمٹنے کی انتہاء یہ ہے کہ (انہوں نے کہا) کہ اصلح کو چھوڑنا بخل اور سفاہت ہے اس کا جواب یہ ہے کہ ایسی چیز کو "جو روکنے والے کا حق ہو جبکہ دلائل قطعیہ سے ثابت ہو کہ وہ (روکنے والا) کریم، حکیم، انجاموں سے باخبر ہے"، روکنا محض عدل و حکمت ہے۔ پھر کاش میرا شعور اس بات کو جانتا کہ اللہ تعالیٰ پر کسی شے کے واجب ہونے کا معنی کیا ہے، اس لئے کہ اس کا معنی یہ ہو نہیں سکتا کہ وجوب کو ترک کرنے والا مستحق مذمت و سزا ہے اور یہ ظاہر ہے، اور نہ یہ کہ اللہ تعالیٰ سے اس کا صادر ہونا لازم ہے، اس وجہ سے کہ اسے ترک کی قدرت نہ ہو اس کے محال کو لازم ہونے کی وجہ سے، محال سے مراد سفاہت یا کنجوسی یا بیکار کام یا جہالت یا اس طرح کے دیگر امور ہیں۔ اس لئے کہ یہ اختیار کے قاعدہ کو چھوڑنا ہے (جو اہل حق کا مذہب ہے) اور اس فلسفہ کی طرف مائل ہونا ہے جس کا فساد ظاہر ہے۔ "اور عذاب قبر کافروں کے لئے اور بعض گناہگار مومنوں کے لئے ہے"، بعض کو مخصوص کرنا اس لئے ہے کہ ان میں سے بعض وہ ہیں جن کو اللہ تعالیٰ عذاب نہیں دینا چاہتا تو اسے عذاب نہ دے گا۔ "اور اہل عبادت و طاعت کو قبر میں وہ نعمتیں عطا ہونا جن کو اللہ تعالیٰ جانتا ہے اور دینا چاہتا ہے"، اور یہ اولی و بہتر ہے اس سے جو عام کتابوں میں وارد ہے یعنی عذاب قبر کے اثبات پر اقتصار اس میں عیش و آرام کے ذکر کو چھوڑ کر، اس وجہ سے کہ اس میں جو نصوص وارد ہیں وہ بہت زیادہ ہیں اور اس پر اکتفاء و اختصار کہ عام قبروں والے کفار اور گناہگار ہیں، تو عذاب دینے کا ذکر کرنا ہی زیادہ لائق تھا۔

بالذکر اَجْدر و سوال منکر و نکیر و هما ملكان يدخلان القبر فيسئلان العبد عن ربه و عن دينه و عن نبيه قال السيد ابو الشجاع ان للصبيان سوالا و كذا للانبياء عليهم الصلوة والسلام عند البعض ثابت كل من هذه الامور بالدلائل السمعية لانها امور ممكنة اخبر بها الصادق على ما نطقت به النصوص قال الله تعالى " اَلنَّارُ يُعْرَضُوْنَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَّ عَشِيًّا وَّ يَوْمَ تَقُوْمُ السَّاعَةُ اَدْخِلُوْا آلَ فِرْعَوْنَ اَشَدَّ الْعَذَابِ"

"اور منکر نکیر کے سوال"، اور یہ دونوں فرشتے ہیں جو قبر میں داخل ہوتے ہیں پھر بندے سے اس کے رب، اس کے دین اور اس کے نبی کے بارے پوچھتے ہیں۔ سید ابو شجاع نے کہا: کہ بچوں کے لئے بھی سوال ہے اور اسی طرح انبیاء علیہم الصلوۃ والسلام کے لئے بھی بعض کے نزدیک "ثابت ہے"، ان امور میں سے ہر ایک "دلائل سمعیہ سے"، کیوں کہ یہ امور ممکنہ ہیں ان کی خبر مخبر صادق نے اسی طور پر دی جس پر نصوص ناطق ہیں، اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتا ہے: "آگ پر پیش کئے جائیں گے صبح اور شام اور جس دن قیامت قائم ہوگی (فرعونیوں کو کہا جائے گا) اے فرعونیو! سخت عذاب میں داخل ہو جاؤ"۔

قال: و عذاب القبر للكافرين و لبعض الخ: قوله: هذا اولى الخ: سے بتاتا ہے کہ ماتن کی عبارت ان عبارتوں سے بہتر ہے جو بعض کتبِ عقائد میں مرقوم ہیں، جن میں صرف عذابِ قبر کا ذکر ہے، تنعیمِ قبر کا نہیں۔ البتہ انہوں نے جو تنعیمِ اہلِ طاعت کا ذکر نہ کیا، تو اس کی وجہ یہ نہیں تھی کہ وہ تنعیم کے منکر تھے، بلکہ اس کی وجہ اور دلیل یہ تھی کہ چونکہ عذابِ قبر کے بارے میں جو نصوص وارد ہیں، وہ نصوصِ تنعیم سے اکثر ہیں، اور دوسرے یہ کہ لوگوں کی اکثریت عذاب میں ہوگی، کہ سب کافروں کو بھی عذاب ہوگا، اور بعض عصاۃ (نافرمانوں) کو بھی، لیکن ماتن نے وہم کو دور کرنے کے لیے (کہ شاید صرف عذاب ہی ہوگا، تنعیم نہ ہوگی) تنعیمِ اہلِ طاعت کو بھی ذکر کیا۔

قوله: ان للصبيان سوالا الخ: یعنی سید ابو الشجاع جو احناف میں سے ایک بہت بڑے عالم ہیں، انھوں نے کہا ہے کہ صبیان (بچوں) سے بھی سوال ہوگا، لیکن اُن سے سوال اس طرح ہوگا کہ ان میں عقلِ تام آ جائے گی، اور دوسرے اللہ تعالیٰ ان کے دل میں جواب اِلقا فرما دے گا، اور انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام سے سوال فقط تبلیغ و وعظ کے بارے ہوگا۔ اور ہمارے نزدیک منکر نکیر دو جزئی حقیقی ہیں، ایک منکر فرشتہ اور دوسرا نکیر، لیکن شوافع کہتے ہیں: منکر نکیر کلی ہے، یہ ایک فرشتوں کی جماعت ہے۔

كل من هذه الخ: سے ایک سوال کا جواب دیا، سوال یہ ہے کہ "ثابت" کی بجائے ثابتة کہنا چاہیے تھا، کیونکہ ماقبل متعدد امور ذکر کیے گئے ہیں، تو اس کا جواب دیا کہ مراد "كل من هذه" ہے، اور لفظ "كل" مفرد ہے۔

قوله: لانها امور ممكنة الخ: سے ایک اعتراض کا جواب دیا، اعتراض یہ ہے کہ تم نے کہا کہ یہ سب اشیاء ثابت

و قال الله تعالی "اُغْرِقُوْا فَاُدْخِلُوْا نَارًا" قال النبی علیه الصلوة والسلام "اِسْتَنْزِهُوْا عَنِ الْبَوْلِ فَاِنَّ عَامَّةَ عَذَابِ الْقَبْرِ مِنْهُ" و قال الله تعالی "يُثَبِّتُ اللهُ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ" نزلت فی عذاب القبر اذا قیل له من ربك و ما دینك و من نبیك فیقول ربی الله و دینی الاسلام و نبیی محمد صلی الله تعالی علیه وآله و صحبه وسلم و قال علیه الصلوة والسلام "اِذَا اُقْبِرَ الْمَيِّتُ اَتَاهُ مَلَكَانِ اَسْوَدَانِ اَزْرَقَانِ يُقَالُ لِاَحَدِهِمَا الْمُنْكَرُ وَلِلْاٰخَرِ النَّكِيْرُ ...... الی آخر الحدیث» و قال علیه الصلوة و السلام "اَلْقَبْرُ رَوْضَةٌ مِّنْ رِيَاضِ الْجَنَّةِ اَوْ حُفْرَةٌ مِنْ حُفَرِ النِّيْرَانِ"

اوراللہ تعالیٰ فرماتا ہے: ''وہ ڈبودئے گئے تو آگ میں داخل کردئے گئے،، نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: ''پیشاب سے بچو کہ عام عذابِ قبر اس کی وجہ سے ہوگا،، اور اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: ''اللہ تعالیٰ ایمان والوں کو قولِ ثابت کے ساتھ ثابت رکھے گا،، یہ آیت عذابِ قبر کے بارے نازل ہوئی۔ جب بندے کو کہا جاتا ہے، تیرا رب کون ہے؟ تیرا دین کونسا ہے؟ اور تیرے نبی کون ہیں؟ تو وہ کہتا ہے: میرا رب اللہ ہے، میرا دین اسلام ہے، اور میرے نبی محمد صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وصحبہ وبارک وسلم ہیں اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''جب میت کو قبر میں رکھا جاتا ہے تو اس کے پاس دو کالے رنگ کے نیلی آنکھوں والے فرشتے آتے ہیں جن میں سے ایک کو منکر اور دوسرے کو نکیر کہا جاتا ہے...... حدیث شریف کے آخر تک،، اور آپ علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا: ''قبر جنت کے باغوں میں سے ایک باغ ہے یا جہنم کے گھڑوں میں سے ایک گھڑا ہے،،

ہیں، دلائل عقلیہ کے ساتھ، تو قانون یہ ہے کہ جب نقل، عقل کے خلاف آجائے، تو یا اس نقل کو چھوڑ دیا جاتا ہے یا اس میں تاویل کی جاتی ہے، جیسے: ''اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى''، یہ بظاہر عقل کے خلاف ہے، لہٰذا اس میں تاویل کریں گے، اسی طرح میت کو عذابِ قبر و تنعیم بھی عقلاً محال ہے، کیونکہ میت حجار (پتھروں) کی طرح ہے، اس کو تعذیب و تنعیم دینے کا کیا مطلب؟ لہٰذا نصوص میں تاویل کریں گے۔ تو اس کا جواب دیا کہ عذاب و تنعیم وسوال وغیرہ، یہ سب امور فی نفسہا ممکن ہیں، عقلاً محال نہیں ہیں، کہ نصوص میں تاویل کی جائے۔

پھر سوال ہوا کہ جو ممکن ہو، ضروری نہیں کہ وہ بالفعل بھی ہوسکتا ہو، کہ عذاب و تنعیم بالفعل نہ ہوں، تو جواب دیا کہ ''اخبر بها الصادق'' الخ: یعنی عذاب و تنعیم بالفعل بھی واقع ہے، کیونکہ صادق علیہ الصلوٰۃ والسلام نے ہمیں تعذیب و تنعیم کی خبر دی ہے، اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ''اَلنَّارُ يُعْرَضُوْنَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَّعَشِيًّا'' آلِ فرعون صبح وشام آگ پر پیش کیے جاتے

و بالجملة الاحادیث فی هذا المعنی و فی کثیر من احوال الآخرة متواترة المعنی و ان لم یبلغ آحادها حد التواتر و انکر عذاب القبر بعض المعتزلة و الروافض لان المیت جماد لا حیوة و لا ادراك فتعذیبه محال، و الجواب انه یجوز ان یخلق الله تعالی فی جمیع الاجزاء او فی بعضها نوعًا من الحیوة قدر ما یدرك الم العذاب او لذة التنعیم و هذا لا یستلزم اعادة الروح الی بدنه و لا ان یتحرك و یضطرب او یری اثر العذاب علیه

اور مختصر یہ کہ احادیث اس معنی میں اور آخرت کے بہت سارے احوال کے بارے معنوی طور پر متواتر ہیں اگرچہ ان میں جو خبر واحد ہیں وہ حد تواتر کو نہیں پہنچتی ہیں اور بعض معتزلہ اور رافضیوں نے عذابِ قبر کا انکار کیا ہے کیوں کہ میت جماد ہے اس میں زندگی نہیں ہے اور نہ ہی ادراک ہے لہٰذا اسے عذاب دینا محال ہے۔ جواب یہ ہے کہ جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کے تمام اجزاء میں یا بعض میں ایک قسم کی حیات اس قدر پیدا کردے کہ وہ عذاب کی تکلیف محسوس کرے یا نعمتوں کی لذت پائے، یہ بات روح کے بدن کی طرف لوٹائے جانے کو لازم نہیں ہے، اور نہ ہی اسے کہ وہ حرکت کرے، اور تڑپے یا اس پر عذاب کا اثر دکھائی دے۔

ہیں، یعنی قبر میں۔

پھر سوال ہوا، کہ ہوسکتا ہے یہ قیامت کے بارے میں ہو، لہٰذا عذابِ قبر ثابت نہ ہوا، تو اس کا جواب یہ ہے کہ قیامت کے بارے میں آگے فرمایا: ''وَيَوْمَ تَقُوْمُ السَّاعَةُ'' الآیۃ یعنی جب قیامت آئے گی (تو فرشتوں کو حکم ہوگا) تم آلِ فرعون کو اشد عذاب میں داخل کردو۔

اسی طرح اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ غرق کیے گئے آلِ فرعون، پس داخل کردیا گیا ان کو نار میں، ''فَاُدْخِلُوْا'' میں ''فاءِ تعقیب'' سے پتا چلتا ہے کہ انہیں غرق ہونے کے متصل بعد نار میں داخل کردیا گیا، اور قیامت تو متصل نہیں ہے، پس مراد عذابِ قبر ہوگا۔

**فیقول ربی الله الخ**: یہ قولِ ثابت کا بیان ہے۔ اور ''ازرق'' کا معنی ہے: نیلی آنکھوں والا۔

**قوله: و بالجملة** سے کہتا ہے: خلاصۂ کلام یہ ہے کہ جتنی احادیث تعذیب و تنعیم و دیگر احوالِ آخرت کے بارے وارد ہیں، متواترۃ المعنی ہیں، اگرچہ لفظاً متواتر نہیں ہیں۔ نوٹ: یہاں لفظ آحاد کا معنی ''الفاظ'' ہے۔

**و الجواب انه یجوز الخ**: سے معتزلہ کو جواب دیتا ہے، کہ یہ تو ہم مانتے ہیں کہ جس شے میں حیات و ادراک نہ ہو، اس کی تعذیب محال ہے، لیکن چونکہ تعذیب کے بارے نصوص آچکی ہیں، لہٰذا ہم یہ کہتے ہیں: ہوسکتا ہے اللہ تعالیٰ میت

کے جمیع اجزاء میں یا بعض میں نوعِ حیات پیدا کرے، اتنی حیات پیدا کردے جس سے میت کو ادراک آ سکے، اور اس ادراک سے وہ عذاب کا درد اور تنعیم کی لذت محسوس کرے۔

پھر اعتراض ہوا کہ تم کہتے ہو: ہوسکتا ہے کہ نوعٌ من الحیوٰۃ (ایک طرح کی زندگی) آ جائے، اور حیات تب ہی آئے گی کہ روح بدن میں لوٹائی جائے، اور جب روح بدن میں لوٹائی جائے گی، تو تعذیب کے بعد پھر روح نکالی جائے گی، اور پھر جب تعذیب کا ارادہ ہوگا تو روح لوٹائی جائے گی، تعذیب کے بعد روح نکال لی جائے گی، اور یہ دو آیتوں کے خلاف ہے، کہ اللہ کریم نے فرمایا: ''لَا یَذُوْقُوْنَ فِیْهَا الْمَوْتَ اِلَّا الْمَوْتَةَ الْاُوْلٰی '' یعنی ان پر ایک ہی موت آئے گی اور پھر نہ آئے گی، پس اگر اعادۂ روح ہو، تو کئی موتیں بنتی ہیں، اسی طرح ایک اور جگہ فرمایا: ''قَالُوْا رَبَّنَآ اَمَتَّنَا اثْنَتَیْنِ وَ اَحْیَیْتَنَا اثْنَتَیْنِ '' یعنی تمہاری دو موتیں اور دو حیاتیں ہیں، پہلی موت تمہارے وجود سے پہلے جو عدم تھا، اور دوسری موت تمہارے وجود کے بعد، اگر اعادۂ روح ہو، تو کئی موتیں ہو جائیں گی۔ اس کا جواب دیا کہ تمہارا اعتراض تب ہے جب روح کا اعادہ ہو، اور ہمارے نزدیک روح کا اعادہ نہیں ہوگا بلکہ روح کا تعلق اور اس کا اثر ہوگا بدن کے ساتھ، جس کی وجہ سے میت کو الم (درد) اور لذت کا ادراک ہوگا۔

و لاان یتحرك الخ: سے بھی ایک اعتراض کا جواب دیا، اعتراض یہ ہے کہ جب عذابِ قبر ہے، تو پھر میت عذاب کی وجہ سے حرکت کیوں نہیں کرتی؟ تو جواب دیا کہ دنیا کے عذاب والم میں حرکت ہے، اور قبر ایک علیحدہ عالم ہے، جس پر ہم مطلع نہیں ہیں، حتیٰ کہ جو شخص غریق فی الماء (پانی میں ڈوب مرنے والا) ہے، اور ہوا میں پھانسی پر لٹکایا گیا، سب کو عذاب ہوتا ہے۔

قولہ و من تامل فی عجائب ملکه الخ: سے ایک کلیہ ذکر کرتا ہے، کہ جو شخص اللہ کے عجائب وغرائب میں تامل کرتا ہے، وہ عذاب و تنعیم کو محال تو درکنار، بعید بھی نہیں سمجھتا۔

و صرح بحقیة کل الخ: یعنی ہر ایک کو لفظِ ''حق'' کے ساتھ ذکر کرے گا، تاکیداً اور تحقیقاً۔

اور اعتناء کا معنی ہے: ''کوشیدن'' (کوشش کرنا)۔

قال: و البعث، قولہ: و هو ان یبعث الخ: ماتن نے کہا کہ بعث حق ہے، شارح ''بعث'' کا معنی بتاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ مردوں کو ان کی قبور سے اٹھائے گا۔ اب یہ کہ کس طرح اُٹھائے گا، تو وہ اس طرح کہ اللہ تعالیٰ ان مردوں کے اجزائے اصلیہ کو جمع فرمائے گا اور ان اَجزاء میں روح کو واپس لوٹائے گا، یہی بعث ہے۔

پھر اجزائے اصلیہ میں اختلاف ہے، کہ اجزائے اصلیہ کیا ہیں؟ تو اس میں کئی اقوال ہیں، لیکن قولِ مختار یہ ہے کہ انسان جس عرصہ تک غذا حاصل نہیں کرتا، اس کے اجزاء، اجزائے اصلیہ ہوتے ہیں، مثلاً بچہ ماں کے پیٹ میں ہوتا ہے تو روح ڈالے جانے کے بعد جب تک ماں کا حیض کا خون اس کی خوراک نہیں بنتا، اس کے اجزاء، اجزائے اصلیہ ہیں،

حتی ان الغریق فی الماء و الماکول فی بطون الحیوانات و المصلوب فی الهواء یعذّب و ان لم نطلع علیه و من تامل فی عجائب ملکه و ملکوته و غرائب قدرته و جبروته لم یستبعد امثال ذلك فضلا عن الاستحالة و اعلم انه لما کان احوال القبر مما هو متوسط بین امور الدنیا و الآخرة افردها بالذکر ثم اشتغل ببیان حقیة الحشر و تفاصیل ما یتعلق بامور الآخرة و دلیل الکل انها امور ممکنة اخبر بها الصادق و نطق بها الکتاب و السنة فتکون ثابتة و صرّح بحقیة کل منها تحقیقًا و تاکیدًا و اعتناءً بشانه فقال و البعث و هو ان یبعث الله تعالی الموتی من القبور بان یجمع اجزاء هم الاصلیة و یعید الارواح الیها حق لقوله تعالی "ثُمَّ اِنَّکُمْ یَوْمَ الْقِیٰمَةِ تُبْعَثُوْنَ" و قوله تعالی "قُلْ یُحْیِیْهَا الَّذِیْۤ اَنْشَاَهَاۤ اَوَّلَ مَرَّةٍ" الی غیر ذلك من النصوص القاطعة الناطقة

حتیٰ کہ پانی میں غرق ہونے والا اور کھائے جانے کے بعد حیوانوں کے پیٹ میں اور ہوا میں سولی دئے جانے والا عذاب دیا جائے گا (اگر گناہگار ہو) اگرچہ ہم اس پر اطلاع نہیں رکھتے، اور جو کوئی اللہ تعالیٰ کے ملک میں اور اس کی ملکوت میں اس کی قدرت کے عجائبات میں اور اس کی جبروت میں غور فکر کرے گا اس سے کچھ دور نہیں کہ وہ اس جیسے امور کو دور نہ سمجھے چہ جائے کہ وہ انہیں محال جانے۔ اور جان لے کہ احوال قبر ان امور میں سے تھے جو دنیا و آخرت کے درمیان ہیں تو اس نے ان کا تنہا ذکر کیا پھر وہ حشر کے حق ہونے کو اور آخرت کے امور سے متعلق کی تفصیلات کو بیان کرنے میں مشغول ہوگیا اور ان سب کی دلیل یہ ہے کہ یہ امور ممکنہ ہیں ان کی خبر صادق وامین نے دی اور اس سے کتاب وسنت ناطق ہوئی تو یہ ثابت ہوئے اور ان میں سے ہر ایک کے حق ہونے کی تحقیق، تاکید اور اس کی شان کی اہمیت کی وجہ سے صراحت کی، تو کہا: ''اور بعث،، اور وہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ قبور سے مردوں کو ان کے تمام اجزاءِ اصلیہ کے ساتھ اٹھائے گا اور روحوں کو ان کی طرف لوٹائے گا ''حق ہے،، اللہ تعالیٰ کے قول کی وجہ سے: ''پھر تم قیامت کے دن اٹھائے جاؤ گے۔ اور اللہ تعالیٰ کے ارشاد کی وجہ سے: ''اے محبوب آپ کہہ دو! انہیں وہی زندہ کرے گا جس نے انہیں پہلی مرتبہ پیدا کیا،، وغیرہ کئی نصوص قاطعہ اجساد کے حشر

اور جب روح ڈالے جانے کے بعد وہ ماں کے حیض کے خون سے غذا حاصل کرتا ہے، اور پیدا ہونے کے بعد کھاتا پیتا ہے، جس سے جسم بڑھتا جاتا ہے، تو یہ اجزائے فاضلہ ہیں، نہ کہ زائدہ ہیں۔ قیامت کے دن اللہ تعالیٰ انہی اجزائے اصلیہ کو جمع کرے گا اور ان میں روح لوٹائے گا۔

بحشر الاجساد و انکره الفلاسفة بناءً علی امتناع اعادة المعدوم بعینه و هو مع انه لا دلیل لهم علیه یعتد به غیر مضر بالمقصود لان مرادنا ان الله تعالی یجمع الاجزاء الاصلیة للانسان و یعید روحه الیه سواء سمی ذلك اعادة المعدوم بعینه او لم یسم و بهذا یسقط ما قالوا انه لو اکل انسان انسانا بحیث صار جزءً منه فتلك الاجزاء اما ان تعاد فیها و هو مح او فی احدهما فلایکون الآخر معادًا بجمیع اجزائه و ذلك لان المعاد انما هو الاجزاء الاصلیة الباقیة من اول العمر الی آخره و الاجزاء الماکولة فضلة فی الآکل لا اصلیةً،

---

کے ساتھ ناطق ہیں اور فلاسفہ نے اس (حشر اجسام) کا انکار کیا ہے اس وجہ سے کہ (ان کے نزدیک) معدوم کو دوبارہ بعینہ ہی بنانا ممتنع ہے، اور یہ باوجودیکہ ان کے پاس اس پر کوئی دلیل نہیں جو اعتماد کے لائق ہو اور مقصود کو ضرر نہ دے کیوں کہ ہماری مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ انسان کے اجزاءِ اصلیہ کو جمع کرے گا اور اس میں دوبارہ روح ڈالے گا برابر ہے کہ اسے معدوم کو دوبارہ بنانا کہا جائے یا نہ کہا جائے۔ اور اس سے وہ اشکال دفع ہو جاتا ہے جو انہوں نے کہا: کہ اگر انسان کو انسان کہا جائے اس طرح کہ پھر وہ اس کا جزء بن جائے تو وہ اجزاءِ عادیہ یا تو ان میں لوٹائے جائیں گے اور یہ محال ہے یا ان میں سے کسی ایک میں تو دوسرا اپنے تمام اجزاء کے ساتھ لوٹایا نہ ہوگا، اور یہ (دفع اشکال) اس لئے کہ معاد یہ ہے کہ وہ اجزاءِ اصلیہ لوٹائے جائیں جو اول عمر سے آخر عمر تک باقی رہے اور وہ اجزاء جو کھالئے گئے کھانے والے میں فضلہ ہوئے وہ اصلیہ نہیں ہیں۔

---

یُحْیِیْهَا الَّذِیْ اَنْشَاَهَا میں "ھا" ضمیر کا مرجع عظام (ہڈیاں) ہیں۔

قولہ: و انکره الفلاسفة الخ: یعنی فلاسفہ نے بعث کا انکار کیا، اور انھوں نے اس پر دلیل یہ دی کہ اگر بعث کا قول کیا جائے تو اعادۂ معدوم لازم آئے گا (کیونکہ جب آدمی مرجائے تو اس کا جسم گل جاتا ہے، اور بعث میں اعادہ بعینہٖ ہوتا ہے، اور یہ معدوم کا اعادہ ہے) اور معدوم بعینہٖ کا اعادہ محال ہے، لہٰذا بعث محال ہے۔

شارح اس کا جواب یہ دیتا ہے کہ اعادۂ معدوم کے استحالہ (محال ہونے) پر اولاً تو فلاسفہ کے پاس کوئی دلیل نہیں ہے، اور چلو ہم تسلیم کر لیتے ہیں کہ اعادۂ معدوم محال ہے، لیکن یہ تسلیم ہمیں مضر نہیں ہے، کیونکہ ہم جو بعث کی تفسیر کرتے ہیں، اس میں اعادۂ معدوم لازم نہیں آتا، اس لیے کہ جب آدمی مرجاتا ہے، تو اللہ تعالیٰ اس کے اجزائے اصلیہ کو محفوظ فرمالیتا ہے، اور قیامت میں ان اجزائے محفوظہ کو ایک جگہ جمع فرمائے گا، اور ان میں روح لوٹائے گا، اور یہ اعادۂ معدوم بعینہٖ نہیں

ان قیل هذا قول بالتناسخ لان البدن الثانی لیس هو الاول لما ورد فی الحدیث من ن اهل الجنة جُرد مُرد و ان الجهنمی ضِرسه مثل اُحُد و من ههنا قال من قال ما من مذهب الا و التناسخ فیه قدم راسخ، قلنا انما یلزم التناسخ لو لم یکن البدن الثانی مخلوقا من الاجزاء الاصلیة للبدن الاول و ان سمی مثل ذلك تناسخا کان نزاعا فی مجرد الاسم و لا دلیل علی استحالة اعادة الروح الی مثل هذا البدن بل الادلة قائمة علی حقیة سواء سمی تناسخًا ام لا و الوزن حق

---

پھر اگر کہا جائے: یہ تناسخ کا قائل ہونا ہے۔ اس لئے کہ دوسرا بدن وہ پہلا بدن نہیں ہے کیوں کہ حدیث میں وارد ہوا ہے: کہ اہل جنت جرد مرد (بغیر بالوں کے اور بغیر داڑھی) ہوں گے اور یہ بھی حدیث میں ہے کہ جہنمی کی ڈاڑھ احد پہاڑ کے برابر ہوگی اور اس لئے کہنے والے نے کہا: کہ کوئی مذہب ایسا نہیں جس میں تناسخ ایک قدم راسخ نہ ہو۔ ہم جواباً کہتے ہیں: تناسخ تو اس وقت لازم آئے کہ دوسرا بدن پہلے بدن کے اجزاءِ اصلیہ سے نہ پیدا کیا گیا ہو اور اگر اسے تناسخ کہا گیا ہے تو پھر جھگڑا تو خالی اسم میں ہوا، اور اس جیسے بدن میں روح کے دوبارہ آنے کے محال ہونے پر کوئی دلیل نہیں ہے بلکہ کئی دلیلیں اس کے حق ہونے پر قائم ہیں اس کا نام تناسخ رکھا جائے یا نہ رکھا جائے۔ "اور وزن حق ہے"،

---

ہے (بلکہ اعادۂ محفوظ ہے)۔

قولہ و بهذا یسقط الخ: سے کہتا ہے: جب ہم نے یہ کہا کہ اللہ تعالیٰ اجزائے اصلیہ کو جمع کر کے روح لوٹائے گا، تو اس سے فلاسفہ کا ایک اعتراض بھی اُٹھ گیا، اعتراض یہ ہے کہ مثلاً کسی آدمی نے دوسرے آدمی کو کھالیا (بعض انسان آدم خور بھی ہوتے ہیں) اور ماکول، آکل کی جز بن گیا، تو اب ہم پوچھتے ہیں کہ یہ اجزاء (جو آکل کی جز بن چکے ہیں) دونوں میں لوٹائے جائیں گے یا ایک میں، اگر دونوں میں وہ اجزاء لوٹائے جائیں تو یہ محال ہیں، کیونکہ یہ تکثر جزئی لازم آتا ہے، کہ وہ اجزائے ماکولہ تو ایک تھے، دونوں میں کیسے لوٹائے جاسکتے ہیں، اور اگر کہو کہ ایک میں لوٹائے جائیں گے، دوسرے میں وہ اجزاء نہ لوٹائے جائیں گے، تو دوسرا معاد بجمیع اجزائه نہ ہوا (اگر اجزائے ماکولہ صرف آکل میں لوٹائے جائیں تو ماکول اپنے اجزاء کے ساتھ معاد (لوٹایا جانے والا) نہ ہوا، اور اگر ماکول میں لوٹائے جائیں تو وہ اجزاء چونکہ آکل کی جز بھی بن چکے تھے، لہٰذا اب آکل بجمیع اجزائه معاد نہ ہوگا، بلکہ ببعض اجزائه معاد ہوگا)

تو شارح علیہ الرحمۃ نے اس کا جواب یہ دیا کہ ابھی ابھی ہم کہہ آئے ہیں کہ انسان کے صرف اجزائے اصلیہ لوٹائے جائیں گے، جو اس کی اول عمر سے لے کر آخر عمر تک محفوظ رہیں گے، لہٰذا آکل اور ماکول ہر ایک کے علیحدہ علیحدہ

بقوله تعالى "وَ الْوَزْنُ يَوْمَئِذِنِ الْحَقُّ" و الميزان عبارة عما يعرف به مقادير الاعمال و العقل قاصر عن ادراك كيفيته و انكرته المعتزلة لان الاعمال اعراض ان امكن اعادتها لم يمكن وزنها و لانها معلومة لله تعالى فوزنها عبث، و الجواب انه قد ورد فى الحديث "اِنَّ كُتُبَ الْاَعْمَالِ هِىَ الَّتِىْ تُوْزَنُ" فلا اشكال و على تقدير تسليم كون افعال الله تعالى معللة بالاغراض لعل فى الوزن حكمة لانطلع عليها و عدم اطلاعنا على الحكمة لايوجب العبث و الكتاب المثبت فيه طاعات العباد و معاصيهم يؤتى للمؤمنين بايمانهم و الكفار بشمائلهم و وراء ظهورهم حق

---

دلیل اللہ تعالیٰ کا قول ہے: ''اور اس دن وزن حق ہے،، اور میزان (آلۂ وزن، ترازو) سے مراد وہ شے ہے جس کے ساتھ اعمال کی مقداریں معلوم کی جائیں گی اور عقل اس کی کیفیت کے ادراک سے قاصر ہے اور معتزلہ نے اس کا انکار کیا ہے کیوں کہ (ان کے نزدیک) اعمال اعراض ہیں اگر ان کا اعادہ ممکن ہو مگر ان کا وزن ممکن نہیں ہے اور اس لئے کہ وہ اللہ تعالیٰ کی معلومات ہیں ان کا وزن کرنا عبث و بیکار ہے۔ اور اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث میں وارد ہوا ہے ''اعمال کی کتابیں وہ ہیں جن کا وزن کیا جائے گا،، تو کوئی اشکال نہ رہا۔ اور اللہ تعالیٰ کے افعال کا اغراض کے ساتھ معلل ہونا تسلیم کرنے کی صورت میں ہوسکتا ہے کہ وزن میں کوئی حکمت ہو جس پر ہم مطلع نہیں اور ہمارا حکمت پر مطلع نہ ہونا عبث و بیکار ہونے کو واجب نہیں کرتا۔ ''اور کتاب،، جس میں بندوں کی عبادات اور ان کے گناہ ثبت کئے جاتے ہیں مومنوں کو ان کے دائیں ہاتھ میں اور کافروں کو ان کے بائیں ہاتھ میں اور پشت کے پیچھے سے دی جائیں گی۔ ''حق ہے،،

---

اجزائے اصلیہ ہیں، جو لوٹائے جائیں گے۔ البتہ آکل نے جو دوسرے انسان کو کھایا تھا اور وہ اس کی جز بن گیا تھا، تو وہ اجزائے اصلیہ سے نہ ہوا، بلکہ اجزائے فاضلہ سے ہوا، آکل کے علیحدہ اجزائے اصلیہ ہیں، وہ اس کو لوٹا دیے جائیں گے، اور ماکول کے علیحدہ اجزائے اصلیہ ہیں، جو اس میں لوٹائے جائیں گے۔

قولہ فان قیل ھذا قول الخ: سے ایک اعتراض ذکر کرتا ہے، جس کا آگے جواب دے گا، اعتراض یہ ہے کہ اگر بعث کو حق مانا جائے تو پھر قول بالتناسخ کرنا پڑے گا۔ تناسخ یہ ہوتا ہے کہ بدن دو ہوں اور روح ایک ہو، یعنی دو علیحدہ علیحدہ بدن ہوں اور روح ایک ہو، اور بعث میں بھی یہی ہوتا ہے، کیونکہ قیامت کے دن آدمی کا جو بدن ہوگا، وہ دنیا والے بدن سے الگ ہوگا، لیکن رُوح وہی ایک ہی ہوگی، تو بعث یہی تناسخ ہے۔ اس پر دلیل بھی دے دی کہ بدنِ ثانی اور ہوگا، بدنِ اول اور، کیونکہ حدیث پاک میں آیا ہے: ''اَھْلُ الْجَنَّةِ جُرْدٌ مُرْدٌ،، ۔ جرد، اجرد کی جمع ہے، اور اجرد کا معنی

لقوله تعالى "وَ نُخْرِجُ لَهٗ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ كِتَابًا يَّلْقٰهُ مَنْشُوْرًا" و قوله تعالى "فَاَمَّا مَنْ اُوْتِیَ كِتَابَهٗ بِيَمِيْنِهٖ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَّسِيْرًا" و سكت عن ذكر الحساب اكتفاء بالكتاب و انكرته المعتزلة زعما منهم ان عبث، و الجواب ما مر و السؤال حق لقوله عليه الصلوة و السلام ان الله يدنى المؤمن فيضع عليه كنفه و يستره فيقول اتعرف ذنب كذا اتعرف ذنب كذا فيقول نعم اى رب حتى اذا قرره بذنوبه و رأى فى نفسه انه قد هلك قال سترتها عليك فى الدنيا و انا اغفرها لك اليوم فيعطى كتاب حسناته و اما الكفار و المنافقون فينادى بهم على رؤوس الخلائق هؤلاء الذين كذبوا على ربهم الا لعنة الله على الظلمين و الحوض حق لقوله تعالى "اِنَّآ اَعْطَيْنٰكَ الْكَوْثَرَ" و لقوله عليه الصلوة

---

اللہ تعالیٰ کا یہ قول دلیل ہے: ''اور ہم اس کے لئے قیامت کے دن ایک کتاب نکالیں گے جسے وہ کھلا ہوا پائے گا،، اور اللہ تعالیٰ کا یہ قول ''پس البتہ جسے اس کا نامۂ اعمال اس کے دائیں ہاتھ میں دیا جائے گا تو عن قریب اس کا حساب آسان لیا جائے گا،، اور مصنف نے حساب کے ذکر سے خاموشی اختیار کی کتاب پر اکتفاء کرتے ہوئے۔ اور معتزلہ نے اس کا انکار کیا اس گمان سے کہ یہ (حساب و کتاب) عبث ہے۔ اور جواب وہ ہی ہے جو گزر گیا۔ ''اور سوال حق ہے،، کیوں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا قول ہے: بیشک اللہ تعالیٰ بندے کو اپنے قریب کر لے گا اس پر اپنا پردہ ڈال دے گا اور اسے چھپا لے گا پھر فرمائے گا: کیا تو اس گناہ کو جانتا ہے؟ کیا تو اس گناہ کو جانتا ہے؟ تو وہ کہتا جائے گا ہاں میرے رب حتی کہ اللہ تعالیٰ اس سے اس کے گناہوں کا اقرار کرا لے گا اور وہ اپنے جی میں سوچے گا کہ وہ ہلاک ہو گیا۔ اللہ تعالیٰ فرمائے گا میں نے تجھ پر دنیا میں پردہ ڈالا اور آج میں ان گناہوں کو تیرے لئے بخشتا ہوں پھر اسے اللہ تعالیٰ اس کی نیکیوں والا اعمال نامہ عطا فرما دے گا اور البتہ کافر اور منافق لوگ اللہ تعالیٰ انہیں مخلوقات کے سامنے بلائے گا (اور فرمائے گا) یہ ہیں جنہوں نے اپنے رب پر جھوٹ باندھا خبردار ظالموں پر اللہ کی لعنت ہے۔ ''اور حوض حق ہے،، کیوں کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''بے شک ہم نے آپ کو کوثر عطا کیا،، اور نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ارشاد مبارک ہے:

---

ہے کہ جسم کے کسی بھی حصہ پر بال نہ ہوں، اور مرد، امرد کی جمع ہے، اور امرد اس کو کہتے ہیں جس کی داڑھی نہ ہو، تو ظاہر ہے کہ دنیا میں جو بدن ہے، اس پر بال ہیں، اور بدنِ ثانی ان سے خالی ہوگا، تو دونوں ایک بدن نہ ہوئے۔ اور دوسری حدیث شریف میں یہ آیا ہے کہ دوزخی کے دانت جبلِ احد جتنے بڑے ہوں گے، پس جب دانت اتنے بڑے ہوں گے تو منہ

کتنا بڑا ہوگا، پھر چہرا کتنا بڑا ہوگا اور پھر سر کتنا بڑا ہوگا، اور دنیا میں تو اس کا بدن اس طرح نہ تھا، معلوم ہوا کہ بدنِ اول وثانی متغائر ہیں۔ (اسی طرح مولانا جلال الدین رومی علیہ الرحمۃ کا قول ہے کہ کوئی ایسا مذہب نہیں ہے جس میں تناسخ نہ ہو، یعنی کوئی شخص تناسخ کے قول سے نہیں بچ سکتا، بعث کا قول بھی قول بالتناسخ ہے۔)

اس کا جواب دیا کہ ٹھیک ہے، قول بالبعث سے قول بالتناسخ لازم آتا ہے، لیکن وہ تناسخ لازم نہیں آتا جس کو ہم محال کہتے ہیں، اور جس کے ہم منکر ہیں، اور وہ محال تناسخ یہ ہے کہ دو بدن اجزائے اصلیہ میں مشترک نہ ہوں (بلکہ ہر ایک کے اپنے اپنے اجزائے اصلیہ ہوں) ان میں ایک ہی روح کا اعادہ ہو، یہ تناسخ محال ہے، اور بعث میں اس طرح نہیں ہے، وہاں بدنِ اول اور بدنِ ثانی اجزائے اصلیہ میں مشترک ہیں، کہ دنیا میں جو بدن تھا، اس کے اجزاء کو محفوظ کیا جاتا ہے، پھر قیامت میں جو بدن ہوگا، اس کے بھی وہی اجزاء ہوں گے، اگرچہ روح ایک ہی ہوگی، اور یہ تناسخ مستحیل (محال) نہیں ہے، بلکہ یہ تناسخ ہے ہی نہیں ہے، یہ علیحدہ بات ہے کہ تم اس کو تناسخ کہو، ہم تو اس کو تناسخ نہیں کہتے، اگر تم بعث کو تناسخ کہو، تو یہ محض ناموں میں جھگڑا ہے۔

قولہ: بقوله تعالى و الوزن الخ: والوزن مبتداء ہے، یومئذ اس کی خبر ہے، اور الحق اس کی صفت ہے۔

و الميزان عبارة عما الخ: یعنی وہ میزان ہمارے میزانوں کی طرح نہ ہوگا، بلکہ وہ اور چیز ہوگی، جس سے اعمال کا اندازہ معلوم ہو جائے گا، اس میزان کو سمجھنے سے ہمارے عقول قاصر ہیں۔

و انكرته المعتزلة الخ: معتزلہ نے دلیل یہ دی کہ اعمال، اعراض ہیں، اور عرض میں دو مذہب ہیں: ایک یہ کہ عرض دو زمانے باقی نہیں رہتا، اور دوسرا مذہب یہ ہے کہ عرض دو زمانے باقی رہتا ہے۔ اگر پہلا مذہب لیا جائے، تو اعمال دنیا فنا ہو جائیں گے، آخرت میں ان کو لوٹانا معدوم کا اعادہ ہوگا، اور یہ محال ہے۔ اور اگر دوسرا مذہب لیا جائے، تو اعمال بہرحال اعراض ہیں، اور عرض کا وزن نہیں ہوسکتا، وزن تو اجزائے ثقیلہ کا ہوتا ہے، اور عمل جسم نہیں ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ بالفرض ہم مان لیتے ہیں کہ اعراض کا وزن ہوسکتا ہے، لیکن جب خدا کو ان کا علم ہے، تو وزن کرنا عبث ہے۔

شارح نے پہلی دلیل کا جواب یہ دیا کہ حدیثِ پاک میں ہے: وزن کتبِ اعمال کا ہوگا، نہ کہ خود اعمال کا، اور کتب اجسامِ ثقیلہ ہیں۔ اور دوسری دلیل کا جواب یہ دیا کہ عبث والا اعتراض تب ہوتا کہ اللہ تعالیٰ کے افعال معلل بالاغراض ہوتے (کہ تم کہتے: اعمال اس کو معلوم ہیں، پھر وزن کرنے کی کیا غرض ہے؟) حالانکہ اس کے افعال معلل بالاغراض نہیں ہیں۔ اس دلیل کا ایک اور جواب یہ ہے کہ بالفرض اگر ہم مان لیں کہ خدا کے افعال معلل بالاغراض ہیں، اور ان میں کوئی نہ کوئی حکمت ضرور ہوتی ہے، تو یہ ضروری نہیں کہ ہمیں وہ حکمت معلوم بھی ہو، اور ہمارا اُس حکمت پر مطلع نہ ہونا عبث کو مستلزِم نہیں ہے۔

كتابا يلقه منشورا الخ: یعنی ان کو کتاب کھول کر دی جائے گی، تا کہ ان کو پڑھتے وقت خود کھولنے کی ضرورت نہ پڑے۔

---

و السلام "حَوْضِىْ مَسِيْرَةُ شَهْرٍ وَّ زَوَايَاهُ سَوَاءٌ وَّ مَاؤُهُ اَبْيَضُ مِنَ اللَّبَنِ وَ رِيْحُهُ اَطْيَبُ مِنَ الْمِسْكِ وَ كِيْزَانُهُ اَكْثَرُ مِنْ نُّجُوْمِ السَّمَاءِ مَنْ يَّشْرَبُ مِنْهَا فَلَا يَظْمَأُ اَبَدًا" و الاحاديث فيه كثيرة و الصراط حق وهو جسرٌ ممدودٌ على متن جهنم ادق من الشعر و احدّ من السيف يعبره اهل الجنة و تزل به اقدام اهل النار و انكره اكثر المعتزلة لانه لايمكن العبور عليه و ان امكن فهو تعذيب للمؤمنين، و الجواب ان الله تعالى قادر على ان يمكن من العبور عليه و يسهّله على المؤمنين حتى ان منهم من يجوزه كالبرق الخاطف و منهم كالريح الهابة و منهم كالجواد المسرع الى غير ذلك مما ورد فى الحديث و الجنة حق و النار حق لان الآيات و الاحاديث الواردة فى اثباتهما اشهر من ان تخفى و اكثر من ان تحصى، تمسك المنكرون بان الجنة موصوفة بان عرضها

"میرا حوض ایک مہینہ کی مسافت ہے اور اس کے کونے برابر ہیں اور اس کا پانی دودھ سے زیادہ سفید اور اس کی خوشبو کستوری سے زیادہ اچھی اور اس کے کوزے آسمان کے ستاروں سے زیادہ ہیں جو اس سے پئے گا پھر کبھی پیاسا نہ ہوگا،، اور اس سلسلہ میں احادیث بہت ساری ہیں۔ "اور پل صراط حق ہے،، وہ ایک پل ہے جو جہنم کے اوپر نصب کر دیا گیا ہے، بال سے زیادہ باریک، تلوار سے زیادہ تیز ہے اسے اہل جنت عبور کر جائیں گے، اور جہنمیوں کے قدم اس سے پھسل جائیں گے۔ اس پل کا اکثر معتزلہ نے انکار کیا کیوں کہ اس طرح کے پل پر سے گزرنا ممکن ہی نہیں اور یہ تو مومنوں کو عذاب و تکلیف میں مبتلا کرنا ہے۔ جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اس پر قادر ہے کہ وہ اس پر سے گزرنے کی طاقت دے دے اور مومنوں پر آسان کر دے، حتی کہ کچھ جنتی ایسے ہوں گے جو چمکتی بجلی کی طرح گزر جائیں گے، اور کچھ وہ جو تیز ہوا کی طرح، اور کچھ وہ جو تیز دوڑنے والے گھوڑے کی طرح وغیرہ جو حدیث میں وارد ہے۔ "اور جنت حق ہے اور دوزخ حق ہے،، کیوں کہ آیات واحادیث جو ان دونوں کے ثبوت میں وارد ہیں اس سے زیادہ مشہور ہیں کہ چھپ سکیں اور شمار کئے جانے سے زیادہ ہیں منکروں نے اس سے دلیل پکڑی کہ جنت کی صفت ہے کہ اس کی چوڑائی آسمانوں زمینوں کے برابر ہے اور یہ عالم عناصر میں محال ہے۔

و سكت عن ذكر الحساب الخ: یہاں ایک سوال ہوا، کہ ماتن نے صرف کتاب کا ذکر کیا، حساب کا ذکر کیوں چھوڑ دیا، حالانکہ قیامت کو حساب بھی ہونا ہے؟ تو شارح نے جواب دیا کہ حساب اور کتاب ایک ہی چیز ہے، کتاب میں حساب بھی آ گیا، اس لیے اُسے علیحدہ ذکر نہ کیا۔ (نوٹ: انكرته میں "ہ،، ضمیر کا مرجع "کتاب" ہے۔)

فیضع علیہ کنفہ الخ: یعنی اس بندۂ مومن پر اللہ تعالیٰ اپنا ''کنف'' رکھے گا (جیسے اس کی شایانِ شان ہے)۔ یہ لفظ ''کنف الطائر'' یعنی پرندے کے جَناح (پَر) سے استعارتاً لیا گیا ہے، کہ جیسے پرندے کی عادت ہے کہ اپنے بچے کو پروں میں چھپا لیتا ہے، اسی طرح اللہ تعالیٰ اپنے بندۂ مومن کو اپنی مقدس بارگاہ میں قرب عطا کرے گا اور اسے شرمندگی سے بچانے کے لیے مخلوقات سے چھپا کر اس کا امتحان لے گا۔ لیکن یہ بات ہر مومن کے لیے نہیں ہوگی، بلکہ بعض مومنین سے اس طرح سوال ہوگا۔

و کیزانہ اکثر من الخ: ''کیزان'' ''کوز'' کی جمع ہے، اور ''کوز'' کہتے ہیں مُٹھی والے برتن کو، مطلب یہ ہے کہ حوض پر بہت سارے گلاس ہوں گے، جن کو پکڑنے کے لیے مُٹھیاں لگی ہوں گی، یہ مطلب نہیں کہ وہاں کوزے ہوں گے۔ اور ''زوایاہ سواء'' کا مطلب یہ ہے کہ وہ حوض مربع شکل ہوگا، کوئی زاویہ دوسرے زاویہ سے بڑا نہ ہوگا۔

کالبرق الخاطف الخ: ''خاطف'' کہتے ہیں اس بجلی کو جو تھوڑی دیر چمک کر اوجھل ہو جاتی ہے، جیسا کہ آسمان پر بارش کے موقع پر معمولی سی چمک دکھائی دیتی ہے اور پھر ختم ہو جاتی ہے۔ صراط پر بعض گزرنے والے خاطف کی طرح پلک جھپکنے کی دیر میں گزر جائیں گے، اور یہ گزرنے والے انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام ہوں گے۔

(والجنة والنارحق)، قوله: تمسك المنكرون بان الخ: فلاسفہ نے یہ دلیل دی کہ قرآنِ پاک میں جنت کی یہ توصیف کی گئی ہے: ''عرضها كعرض السمٰوٰت و الارض'' یعنی جنت کی کشادگی یا عرض زمینوں اور آسمانوں جتنا ہوگا، اب ہم پوچھتے ہیں کہ وہ جنت عالمِ عناصر میں ہے یا عالمِ اَفلاک میں ہے؟ یا ان دونوں سے باہر کسی اور تیسرے عالَم میں ہے؟ عالمِ عناصر میں تو ہو نہیں سکتی، کیونکہ یہ سب سے چھوٹا عالم ہے، اس چھوٹے سے عالم میں اتنی بڑی جنت کیسے سما سکتی ہے! اور اگر کہو کہ عالمِ افلاک میں ہے، تو ظاہر ہے کہ قیامت کے دن اُس کو زمین پر لایا جائے گا، اور عالم افلاک سے زمین پر لانے سے آسمانوں کا خرق (پھٹنا) لازم آئے گا، اور اگر باہر ہو، تب بھی آسمانوں کا خرق لازم آئے گا، کیونکہ اس نے زمین پر ہی آنا ہے۔ شارح نے اس دلیل کا جواب دیا کہ یہ اعتراض تمہارے اپنے اصولوں پر مبنی ہے، جن کا ردّ ہم نے فلسفہ میں کیا ہے۔ البتہ ''عرضها كعرض السموت'' الخ والا اعتراض، وہ بجا ہے، کیونکہ جنت نے زمین پر آنا ہی ہے، وہ اس میں کیسے سما سکتی ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ قیامت کو یہ زمین بدل دی جائے گی، موجودہ زمین نہ رہے گی۔

فائدہ: قبلہ استاذ صاحب بندیالوی مدظلہ نے اس مقام پر نبراس کے حوالہ سے ایک بہت اہم بات کہی ہے، کہ ایک عالمِ عناصر ہے، دوسرا عالمِ افلاک، یہ دو عالم ہوئے، اور قرآن پاک میں ''عالمین'' کا لفظ آتا ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ عالم بہت سے ہیں، تو فرمایا کہ جب سے اللہ تعالیٰ نے آسمانوں اور زمینوں کو پیدا فرمایا، ایک ریت کا بحر بھی پیدا فرمایا، وہ بحر اس طرح کا ہے کہ اس میں ہمیشہ زبردست طغیانی آتی رہتی ہے، یہ طغیانی افلاک کی پیدائش سے لے کر قیامت برپا ہونے تک جاری رہے گی، اور اُس ریت کے ہر ہر ذرّہ میں ایک ایک عالم ہے، لہٰذا اَربوں کھربوں عالم ہوئے، اور ہر

كعرض السموات و الارض و هذا فى عالم العناصر محال و فى عالم الافلاك او فى عالم آخر خارج عنه مستلزم لجواز الخرق و الالتيام و هو بط، قلنا هذا مبنى على اصلكم الفاسد و قد تكلمنا عليه فى موضعه و هما اى الجنة و النار مخلوقتان الآن موجودتان تكرير و تاكيد و زعم اكثر المعتزلة انهما تخلقان يوم الجزاء و لنا قصة آدم و حواء و اسكانهما الجنة و الآيات الظاهرة فى اعدادهما مثل "اُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِيْنَ" و "اُعِدَّتْ لِلْكٰفِرِيْنَ" اذ لا ضرورة فى العدول عن الظاهر فان عورض بمثل قوله تعالى "تِلْكَ الدَّارُ الْاٰخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِيْنَ لَا يُرِيْدُوْنَ عُلُوًّا فِى الْاَرْضِ وَ لَا فَسَادًا"، قلنا

---

اور عالم افلاک میں یا کسی دوسرے عالم میں جو اس سے خارج ہو خرق والتیام کے جائز ہونے کو مستلزم ہے اور وہ باطل ہے۔ ہم نے کہا: کہ یہ تمہارے غلط و فاسد قاعدہ پر مبنی ہے، اور ہم اس پر گفتگو اس کے مقام پر کر چکے ہیں۔ ''اور یہ دونوں'' یعنی جنت و دوزخ ''پیدا ہو چکی ہیں'' اب ''موجود ہیں'' تکرار و تاکید ہے۔ اور اکثر معتزلہ نے گمان کیا کہ یہ دونوں جزاء و بدلہ کے دن پیدا کی جائیں گی۔ اور ہماری دلیل آدم و حواء علیہما الصلوٰۃ والسلام کا قصہ ہے اور ان دونوں کا جنت میں رہنا اور آیات ان کے تیار کئے جا چکنے کے بارے ظاہر ہیں: جیسے: ''وہ (جنت) پرہیزگاروں کے لئے تیار کی گئی ہے'' اور ''وہ (دوزخ) کافروں کے لئے تیار کی گئی ہے''، اس لئے کہ ظاہر سے اعراض کرنے کی کوئی ضرورت نہیں، تو اگر اللہ تعالیٰ کے قول کی مثل سے معارضہ و اعتراض کیا جائے ''وہ آخرت کا گھر ہے جسے ہم ان لوگوں کے لئے بنائیں گے جو زمین میں بلندی نہیں چاہتے تھے اور نہ ہے فساد کرنا چاہتے تھے''۔ تو ہم کہیں گے:

---

ہر ساعت میں کسی نہ کسی عالم کی قیامت آتی ہے، اور دن میں نامعلوم کتنے عالموں پر قیامت آتی ہے، اور ان عالموں میں بسنے والوں کے لیے علیحدہ صراط ہے، جس سے پار ہو کر وہ جنت کو جاتے ہیں، اور بعض جہنم میں جاتے ہیں، اور وہ ریت کا دریا ہمارے عالَمِ عناصر و افلاک سے باہر ہے۔ نبراس کی عبارت درجِ ذیل ہے:

فى النبراس: قال ابو الحسن الرفاعى قدس سره ان لله تعالى بحرا من رمل يجرى مجرى الريح العاصفة منذ خلق الله تعالى السموات و الارض الى يوم القيامة و للحق سبحٰنه بعدد كل ذرة منها دنيا مثل دنياكم هذه و ما من ساعة من ليل و لا نهار الا و فيها تقوم قيامة على قوم و تنصب ميزان و صراط و يدخل قوم الجنة و النار انتهى۔

يحتمل الحال و الاستمرار و لو سلم فقصة آدم عليه الصلوة و السلام تبقى سالمة عن المعارضة قالوا لو كانتا موجودتين الآن لما جاز هلاك أُكُل الجنة لقوله تعالى "أُكُلُهَا دَائِمٌ" لكن اللازم باطل لقوله تعالى "كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ اِلَّا وَجْهَهٗ" فكذا الملزوم، قلنا لا خفاء في انه لايمكن دوام اكل الجنة بعينه و انما المراد بالدوام انه اذا فنى منه شيء جيء ببدله و هذا لاينافى الهلاك لحظةً على ان الهلاك لايستلزم الفناء بل يكفى الخروج عن الانتفاع به

فعل ماضی حال واستمرار کا احتمال رکھتا ہے اور اگر قصۂ آدم علیہ الصلوٰۃ والسلام کو تسلیم کرلیا جائے تو معارضہ سے بچ جائے گا۔ معتزلہ نے کہا: اگر وہ دونوں اس وقت موجود ہیں تو جنت کی نعمتوں کا ہلاک ہونا جائز نہیں ہے اللہ تعالیٰ کے اس قول کی وجہ سے ''اس کی نعمتیں ہمیشہ رہنے والی ہیں،، لیکن لازم باطل ہے کہ اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے ''ہر چیز ہلاک ہونے والی ہے سوائے اس کی ذات کے،، تو ملزوم بھی باطل ہے۔ ہم نے جواب میں کہا: جنت کی نعمتوں کا ہمیشہ رہنا بعینہ ممکن نہیں اس میں کوئی پوشیدگی نہیں ہے۔ اور دوام سے مراد یہ ہے کہ جب کوئی ایک نعمت فنا ہوگی اس کی جگہ اس کا بدل لایا جائے گا اور یہ چیز ایک لحظہ کے لئے بھی ہلاک ہونے کے منافی نہیں ہے جبکہ ہلاک فناء کو مستلزم نہیں ہے بلکہ اس سے نفع حاصل کرنے سے وہ نکل جاتا ہے (جو ہلاک ہو)

البتہ یہاں ایک اور اعتراض وارد ہوتا ہے، کہ اب بھی تو جنت موجود ہے، اور اس کا عرض کعرض السموات و الارض ہے، لہٰذا وہ اب نہ عالم عناصر میں ہوسکتی ہے، نہ عالم افلاک میں۔ تو جواب یہ ہے کہ جنت اِس عالم سے باہر ہے، عرش کے اوپر ہے۔

یتحمل الحال و الاستمرار الخ: اگر مضارع بمعنی استمرار ہو، تو معنی ہوگا کہ ہم جنت کو پیدا کرتے ہیں، اور یہ صحیح ہے، کیونکہ روز اللہ تعالیٰ اپنے کسی بندے کی کسی نیکی پر جنت میں محل تعمیر کراتا ہے، اور روز یہی طریقہ رہتا ہے، لہٰذا اِستمرار پایا گیا، اور حال کے معنی میں ہو، تو مطلب یہ ہوگا کہ ہم نے جنت کو پیدا کرلیا ہے۔

قالوا لو کانتا الخ: سے شارح معتزلہ کی طرف سے قیاسِ استثنائی اتصالی ذکر کرتا ہے، کہ اگر جنت و دوزخ اب بھی موجود ہوں، تو چاہیے کہ جنت کے میوے ہلاک نہ ہوں، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ''اُكُلُهَا دَائِمٌ''، اور لازم باطل ہے، کہ میوے دائم ہوں اور ہلاک نہ ہوں، کیونکہ ایک دوسری جگہ اللہ تعالیٰ نے یہ فرمایا ہے: ''كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ اِلَّا وَجْهَهٗ''، پس جب لازم باطل ہے، تو ملزوم بھی باطل ہوگا، کہ وہ دونوں موجود ہوں۔

و لو سلم فيجوز ان يكون المراد ان كل ممكن فهو هالك فى حد ذاته بمعنى ان الوجود الامكانى بالنظر الى الوجود الواجبى بمنزلة العدم باقيتان لاتفنيان و لايفنى اهلهما اى دائمتان لايطرء عليهما عدمٌ مستمر لقوله تعالى فى حق الفريقين خالدين فيها ابدًا و اما ما قيل من انهما تهلكان و لو لحظة تحقيقا لقوله تعالى "كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ اِلَّا وَجْهَهٗ" فلا ينافى البقاء بهذا المعنى علا انك قد عرفت انه لادلالة فى الآية على الفناء و ذهبت الجهمية الى انهما تفنيان و يفنى اهلهما و هو قول مخالف للكتاب و السنة و الاجماع و ليس عليه شبهة فضلا عن حجة و الكبيرة و قد اختلفت الروايات فيها فروى ابن عمر انها تسعة الشرك بالله و قتل النفس بغير حق و قذف المحصنة و الزنا و الفرار عن الزحف و السحر و اكل مال اليتيم و عقوق الوالدين المسلمين و الالحاد فى الحرم

اور اگر مان لیا جائے تو جائز ہے کہ مراد یہ ہو کہ ہر ممکن اپنی ذات کی حد میں ہلاک ہونے والا ہے بایں معنی کہ وجود امکانی وجود واجبی کی طرف نظر کرتے ہوئے عدم کے مرتبہ میں ہے۔ ''دونوں باقی ہیں فنا نہیں ہوں گی اور نہ ہی ان کے اہل فنا ہوں گے،، یعنی ہمیشہ رہنے والیاں ہیں ان پر عدمِ مستمر (باقی رہنے والا) طاری نہیں ہوگا کیوں کہ ان دونوں گروہوں کے حق میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''اس میں ہمیشہ رہیں گے،، اور البتہ جو کہا جاتا ہے کہ وہ ہلاک ہوں گی اگرچہ ایک لحظہ کے لئے ہی سہی، اللہ تعالیٰ کے اس قول کی وجہ سے ''ہر شے ہلاک ہونے والی ہے اس کی ذات کے سوا،، یہ اس معنی میں بقا کے منافی نہیں ہے۔ جبکہ تجھے معلوم ہے کہ آیت میں فنا پر کوئی دلالت موجود نہیں ہے۔ اور جہمیہ اس طرف گئے ہیں کہ یہ دونوں فنا ہوں گی اور ان کے اہل بھی فنا ہوجائیں گے، اور یہ بات کتاب وسنت اور اجماع کے مخالف ہے اور اس پر کوئی شبہ والی دلیل بھی نہیں ہے چہ جائے کہ کوئی مضبوط دلیل ہو اور گناہِ کبیرہ کے بارے میں روایات مختلف ہیں: تو سیدنا ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی روایت ہے: گناہائے کبیرہ نو ہیں ① اللہ تعالیٰ کے ساتھ شرک کرنا ② کسی جان کو ناحق قتل کرنا ③ شادی شدہ پاک دامن عورت پر تہمت لگانا ④ زنا ⑤ اور جنگ میں بھاگ جانا ⑥ جادو کرنا ⑦ مالِ یتیم کھانا ⑧ مسلمان والدین کی نافرمانی ⑨ اور حرم شریف میں کوئی بے دینی کا عمل کرنا۔

اس کا جواب یہ دیا کہ ہم تمہارا ملازم نہیں مانتے۔ تم دوام سے کیا مراد لیتے ہو؟ شخص کا دوام یا نوع کا دوام؟ اگر دوامِ شخص ہو (کہ جنت کے میوے شخصاً باقی رہیں گے اور اُن پر ہلاکت نہ آئے گی) تو یہ باطل ہے، کیونکہ جنت میں میوے

کھائے جائیں گے، تو ظاہر ہے کہ شخص فنا ہوگا، اور اگر نوع کا دوام مراد لو، تو یہ ٹھیک ہے، ہم بھی مانتے ہیں کہ نوع باقی رہے گی، کہ ایک میوہ کھایا جائے گا تو اس جیسا پھر سے آجائے گا۔ خلاصۂ کلام یہ ہوا کہ ہلاکت شخص پر آنی ہے، اور دوام سے مراد نوع کا دوام ہے، اور شخص کی ہلاکت نوع کے دوام کے منافی نہیں ہے۔

**علی ان الهلاك الخ**: سے دوسرا جواب دیتا ہے، کہ ''کل شیء هالك'' سے یہ پتا چلتا ہے کہ ''اُکُلِ جنت'' معدوم ہوں گے (یہاں فنا کا معنی عدم ہے) کیونکہ ہلاک کہتے ہیں کسی شے کے نفع سے نکل جانے کو، اور واقع میں ایسا ہی ہے کہ جنت کے میوے ہمارے نفع سے نکلے ہوئے ہیں۔

**و لو سلم فیجوز ان الخ**: سے ایک اور جواب دیتا ہے کہ بالفرض ہم نے یہ مان لیا کہ ہلاک، عدم کو مستلزِم ہے، لیکن ''کل شیء هالك'' کا مطلب یہ نہیں ہے کہ مستقبل میں ہر شے فنا ہونے والی ہے، بلکہ مطلب یہ ہے کہ ہر وقت ہر شے ہالک اور معدوم ہے۔ ہم بھی اب معدوم ہیں، جنت اور اس کے اُکُل بھی معدوم ہیں، کیونکہ ہر ممکن اپنی ذات کے لحاظ سے عدمِ محض ہے، اصل وجود اللہ تعالیٰ کا ہے، اس کے پَرتو سے ہم موجود ہیں، اور وجودِ اِمکانی کالعدم ہوتا ہے، کیونکہ ہمارا وجود دو عدموں کے درمیان ہے، ایک عدمِ سابق، دوسرا عدمِ لاحق، یہ اسی طرح ہے جیسے دو حیضوں کے درمیان طہر آجائے، تو وہ بھی حیض ہی شمار ہوتا ہے۔ الوجود بین العدمین کالطهر بین الدمین۔

**ای دائمتان لایطرد علیهما الخ**: یعنی جنت و دوزخ باقی ہیں۔ بقا کا مطلب یہ ہے کہ وہ دونوں دائم ہیں، ان پر عدم مستمر طاری نہیں ہوتا، کہ وہ ہمیشہ معدوم رہیں، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے جنتیوں اور دوزخیوں کے متعلق فرمایا: خٰلِدِیْنَ فِیْهَآ اَبَدًا، اور وہ ہمیشہ تبھی رہ سکتے ہیں کہ ان کا مکان جنت و دوزخ ہمیشہ رہیں۔

**و اما ما قیل الخ**: بعض متکلمین نے کہا تھا: جنت و دوزخ پر ایک لحظہ کے لیے عدم آئے گا، اور انھوں نے یہ قول اس لیے کیا کہ خدا تعالیٰ نے فرمایا: ''کل شیء هالك الا وجهه''، لہٰذا یہ لحظہ کے لیے ہلاکت ان کی بقا کے منافی نہیں ہے، کیونکہ بقا کا معنی ہم عدمِ مستمر کر چکے ہیں۔

**و لیس علیه شبهة الخ**: یعنی (فرقۂ جهمیه کے) اس قول پر کہ جنت و دوزخ اور اُن کے اہل فنا ہو جائیں گے، کوئی حدیثِ ضعیف (شبہہ) بھی موجود نہیں ہے، چہ جائیکہ اس پر حجت قائم ہو۔

**قوله : والفرار عن الزحف الخ**: یعنی جنگ سے بھاگنا کبیرہ ہے، اور مراد یہ ہے کہ مقابلے میں کفار برابر ہوں یا دوگنا ہوں تو بھاگنا کبیرہ ہے، لیکن اگر کفار دوگنا سے زیادہ ہوں تو بھاگنا کبیرہ نہیں ہے۔

**و قیل کل ما کان الخ**: سے ایک اعتراض کا جواب دیا، اعتراض یہ ہے کہ تم نے جو کبائر ذکر کیے، اُن کے علاوہ اور بہت سے کبائر ہیں، مثلاً: بھنگ، چرس پینا، لواطت کرنا، غیبت کرنا، رشوت لینا وغیرہ۔ تو اس کا جواب دیا کہ جو کبائر صراحۃً حدیث سے معلوم ہو گئے، وہ تو معلوم ہیں، اور باقی جو کبائر ہیں، ان کے معلوم کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ جس چیز کا

**و زاد ابوهریرة رضی اللّٰهتعالی عنه اکل الربوا و زاد علی رضی الله تعالی عنه السرقة و شرب الخمر و قیل کل ما کان مفسدته مثل مفسدة شیء مما ذکر او اکثر منه و قیل کل ما توعّد علیه الشارع بخصوصه و قیل کل معصیة اصرّ علیها العبد فهی کبیرة و کل ما استغفر عنها فهی صغیرة**

---

اور ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ⑩ سود کھانے کو زیادہ کیا۔ اور سیدنا علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ⑪ چوری اور ⑫ شراب خوری کو زیادہ فرمایا۔ اور کہا گیا ہے کہ ہر وہ شے جس کا فساد ان چیزوں کی طرح ہو جنھیں ذکر کیا گیا ہے یا ان سے زیادہ ہو (وہ کبیرہ ہے) اور یہ بھی کہا گیا ہے: جس پر خصوصاً شارع علیہ الصلوٰۃ والسلام نے ڈرایا ہو وعید فرمائی ہو۔ اور ایک قول یہ ہے کہ ہر معصیت جس پر بندہ اصرار کرے وہ کبیرہ ہے، اور جس سے بخشش مانگ لے وہ صغیرہ ہے۔

---

فساد اوپر بیان کردہ بارہ اشیاء کی طرح ہو، یا زیادہ ہو، تو وہ بھی کبیرہ ہوگا، جیسے: نشہ آور چیز لینا، مثلاً: بھنگ پینا، تو اس کا فساد شراب کا سا ہے، کہ دونوں مُسکر ہیں، لہٰذا بھنگ پینا کبیرہ ہے، اسی طرح راستہ میں بیٹھ کر لوٹنا اور ستانا، اس کا فساد چوری سے زیادہ ہے، لہٰذا یہ بھی کبیرہ ہے۔

**و قیل کل ما توعد علیه الخ**: بعض لوگوں نے کبیرہ کی تعریف یہ کی (یعنی مذکورہ بالا بارہ کبیرہ گناہوں کے علاوہ جو کبائر ہیں، ان کے معلوم کرنے کا طریقہ یہ ہے) کہ جس کام پر شارع نے خصوصاً وعید فرمائی ہو، وہ کبیرہ ہے، مثلاً آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: کل مصور فی النار (بخاری و مسلم)، لہٰذا تصویر بنانا کبیرہ گناہ ٹھہرا، کیونکہ آپ نے تصویر کے بارے میں خصوصاً وعید فرمائی ہے۔ اسی طرح عورت کے ساتھ لواطت کرنیوالے کے متعلق فرمایا کہ وہ ملعون ہے۔ بہر حال، جہاں بھی شارع کی طرف سے بخصوصہٖ وعید ہوگی، اس فعل کا ارتکاب کبیرہ ہوگا۔ اور بعض نے کہا کہ ہر وہ معصیت جس پر بندہ اصرار کرے، کبیرہ ہے، یعنی اگر چہ وہ معصیت صغیرہ ہو، پھر بھی اصرار کرنے سے کبیرہ ہو جائے گی۔ پس جس معصیت پر بھی آدمی اصرار کرے، وہ کبیرہ ہے۔ یہ تو کبیرہ کی تعریف ہوگئی، اور جس معصیت سے بندہ استغفار کر لے، وہ صغیرہ ہے، مثلاً: نماز ترک کر لی، پھر استغفار کیا، تو یہ صغیرہ ہوگا۔

(فائدہ: تصویر اور فوٹو گراف کے متعلق علامہ غلامِ رسول سعیدی کا مؤقف:

''میرے نزدیک علمائے ازہر کا یہ نظریہ صحیح نہیں ہے کہ کیمرے کی بنائی ہوئی تمام تصاویر اس لیے جائز ہیں کہ وہ ہاتھ سے نہیں بنائی جاتیں، اور یہ کہ کیمرے کے ذریعہ صرف عکس کو مقید کر لیا جاتا ہے۔ دیکھیے! پہلے شراب ہاتھ سے بنائی جاتی تھی، اب مشینی عمل کے ذریعہ شراب بنائی جاتی ہے، تو کیا اس فرق سے اب شراب جائز ہو جائے گی؟! پہلے ہاتھوں کی تراش خراش سے مجسمے بنائے جاتے تھے، اب مشینوں کے ذریعہ پلاسٹک اور دوسری اجناس کے مجسمے ڈھال لیے جاتے ہیں، تو کیا اب وہ جائز ہو جائیں گے؟

فوٹو کے متعلق اسلام کا منشا یہ ہے کہ کسی بھی جاندار کی صورت اور شبیہ کو مستقل طور پر محفوظ کر لینا جائز نہیں ہے، کیونکہ ہمیشہ جانداروں کی تصویریں شرک اور فتنہ کی موجب بنتی رہی ہیں۔ اب بھی ہندوستان اور بعض دوسرے ممالک میں تصویروں اور بتوں کی پوجا ہوتی ہے۔ ہندوستان میں گاندھی کی تصویر کی تعظیم و تکریم ہوتی ہے؛ روس میں سٹالن کی تصویر کی تعظیم کی جاتی ہے؛ پاکستان کے تمام دفاتر، اسمبلیوں اور سفارت خانوں میں بڑے سائز کی قائداعظم کی تصویر تعظیماً اونچی جگہ پر آویزاں کی جاتی ہے۔

اس لیے اصل فتنہ صورت کے محفوظ کرنے میں ہے، خواہ صورت کو سنگ تراشی سے محفوظ کیا جائے، قلم کاری سے، یا فوٹوگرافی سے، جس طریقہ سے بھی تصویر کو حاصل اور محفوظ کر لیا جائے گا، اس سے حاصل شدہ تصویر ناجائز اور حرام ہوگی، اور بت تراشی، مصوری اور فوٹوگرافی میں جواز اور عدمِ جواز کا فرق کرنا صحیح نہیں ہے۔

تصویر کی حرمت کا اصل منشا غیر اللہ کی تعظیم اور عبادت ہے۔ اگر لوگ فوٹوگراف کی تعظیم اور عبادت شروع کر دیں، تو کیا وہ تعظیم اور عبادت ناجائز نہیں ہوگی؟ جب کہ ہمارا مشاہدہ ہے کہ بڑے بڑے قومی لیڈروں اور پیروں کے فوٹوؤں کی ہر ملک میں بالفعل تعظیم کی جاتی ہے، اور غیر اللہ کی عبادت کا منشا صورت اور شبیہ ہے، خواہ وہ سنگ تراشی سے حاصل ہو، قلم کاری سے، یا فوٹوگرافی سے، اس لیے جس طرح پتھر کا مجسمہ بنانا اور قلم اور برش سے تصویر بنانا حرام ہے، اسی طرح کیمرے سے فوٹو بنانا بھی حرام (یعنی مکروہِ تحریمی) ہے۔

تاہم بعض تمدنی، عمرانی اور معاشی امور کے لیے فوٹو ناگزیر ہے، مثلاً: شناختی کارڈ، یا پاسپورٹ، ویزا، ڈومی سائل، امتحانی فارم، ڈرائیونگ لائسنس اور اس نوع کے دوسرے امور میں فوٹو کی لازمی ضرورت ہوتی ہے، اور اللہ اور اس کے رسول نے دین میں تنگی نہیں رکھی، اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

وَ مَا جَعَلَ عَلَيۡكُمۡ فِى الدِّيۡنِ مِنۡ حَرَجٍ۔ اللہ تعالیٰ نے تم پر دین میں تنگی نہیں کی۔

سیدنا انس ؓ بیان کرتے ہیں: رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: يَسِّرُوْا وَ لَا تُعَسِّرُوْا۔ لوگوں پر آسانی کرو، اور ان کو مشکل میں نہ ڈالو۔

اسلام میں جاندار چیزوں کی تصاویر بنانے کی ممانعت ہے، اور بے جان چیزوں کی تصویر بنانے کی اجازت ہے، اس لیے انسان کی صرف سینے تک کی تصویر بنانا جائز ہے، کیونکہ کوئی انسان پیٹ کے بغیر زندہ نہیں رہ سکتا، اور جن تمدنی اور معاشی امور میں تصویر کی ضرورت پڑتی ہے (مثلاً: شناختی کارڈ اور پاسپورٹ وغیرہ) ان میں اس قسم کی آدھی تصویر ہی کی ضرورت ہوتی ہے، اس لیے اس قسم کی ضروریات میں بغیر پیٹ کے سینہ تک کی آدھی تصویر کھنچوانا جائز ہے۔

البتہ بلاضرورت شوقیہ فوٹوگرافی مکروہ ہے، اور تعظیم و تکریم کے لیے فوٹو کھینچنا ناجائز اور حرام ہے۔ اور ہم نے جو آدھی تصویر کو جائز کہا ہے، اس کی اصل یہ حدیث ہے:

و قال صاحب الكفاية و الحق انهما اسمان اضافيّان لايعرّفان بذاتيهما فكل معصية اضيفت الى ما فوقها فهى صغيرة و ان اضيفت الى ما دونها فهى كبيرة و الكبيرة المطلقة هى الكفر اذ لا ذنب اكبر منه و بالجملة المراد ههنا ان الكبيرة التى هى غير الكفر لاتخرج العبد المؤمن من الايمان لبقاء التصديق الذى هو حقيقة الايمان خلافا للمعتزلة حيث زعموا ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن و لا كافر و هذا هو المنزلة بين المنزلتين بناءً على ان الاعمال عندهم جزء من حقيقة الايمان و لاتدخله اى العبد المؤمن فى الكفر خلافا للخوارج فانهم ذهبوا الى ان مرتكب الكبيرة بل الصغيرة ايضا كافر و انه لا واسطة بين الايمان و الكفر، لنا وجوه الاول ما سيجىء من ان حقيقة الايمان هو التصديق القلبى فلايخرج المؤمن عن الاتصاف به الا بما ينافيه

اور صاحبِ کفایہ نے فرمایا: اور حق یہ ہے کہ یہ دو اضافی اسم ہیں یہ ذاتی طور پر معرفہ نہیں ہوتے تو ہر معصیت جو اپنے سے اوپر کی طرف مضاف ہو وہ صغیرہ ہوتی ہے اور اگر اپنے سے کم کی طرف منسوب ہو تو کبیرہ ہوتی ہے اور کبیرہ مطلقہ وہ کفر ہے اس لئے کہ اس سے بڑا گناہ کوئی نہیں ہے اور مختصر یہ کہ یہاں کبیرہ سے مراد وہ ہے جو کفر کے علاوہ ہو۔ ”کبیرہ بندۂ مومن کو ایمان سے خارج نہیں کرتا،، کیوں کہ وہ تصدیق باقی ہے جو ایمان کی حقیقت ہے۔ اس میں معتزلہ کا اختلاف ہے: کیوں کہ ان کا گمان یہ ہے کہ کبیرہ کا مرتکب مومن نہیں اور نہ کافر ہے، اور یہ وہ مقام ہے جو دو مقاموں کے درمیان ہے اور اس کی بنیاد یہ ہے کہ اعمال ان کے نزدیک حقیقتِ ایمان کی جزء ہیں۔ ”اور کبیرہ اسے داخل نہیں کرتا،، یعنی بندۂ مومن کو ”کفر میں،، خارجیوں کے خلاف کہ بیشک وہ اس بات کی طرف گئے ہیں کہ کبیرہ گناہوں کا ارتکاب کرنے والا بلکہ صغیرہ کا بھی کافر ہے اور کفر و ایمان کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہے، ہماری کئی دلیلیں ہیں۔ اول: جو عنقریب آ رہی ہے کہ ایمان کی حقیقت تصدیق قلبی ہے، تو مومن ایمان کے وصف سے متصف ہونے سے نہیں نکلے گا مگر اس چیز سے جو ایمان کے منافی ہو۔

عَنْ اَبِىْ هُرَيْرَةَ قَالَ اسْتَاْذَنَ جِبْرَائِيْلُ ؑ عَلَى النَّبِىِّ ﷺ فَقَالَ ادْخُلْ فَقَالَ كَيْفَ اَدْخُلُ وَفِىْ بَيْتِكَ سِتْرٌ فِيْهِ تَصَاوِيْرُ فَاِمَّا اَنْ تَقْطَعَ رُءُوْسَهَا اَوْ تَجْعَلَ بِسَاطًا يُّوْطَاُ فَاِنَّا مَعْشَرَ الْمَلَائِكَةِ لَا نَدْخُلُ بَيْتًا فِيْهِ تَصَاوِيْرُ۔

سیدنا ابو ہریرہ ؓ بیان کرتے ہیں کہ جبرائیل ؑ نے نبی اکرم ﷺ سے اجازت طلب کی، آپ ﷺ نے

**و مجرد الاقدام على الكبيرة لغلبة شهوة او حميّة او انفة او كسل خصوصًا اذا اقترن به خوف العقاب و رجاء العفو و العزم على التوبة لاينافيه نعم اذا كان بطريق الاستحلال و الاستخفاف كان كفرا لكونه علامة للتكذيب و لا نزاع فى ان من المعاصى ما جعله الشارع امارة للتكذيب و عُلِم كونه كذلك بالادلة الشرعية كسجود الصنم و القاء المصحف فى القاذورات و التلفظ بكلمات الكفر و نحو ذلك مما ثبت بالادلة انه كفر ۔**

صرف کبیرہ کا اقدام کرنا غلبۂ شہوت کی وجہ سے یا غیرت کی وجہ سے یا عزت وحمیت کی وجہ سے یا سستی کی وجہ سے خصوصا جب اس کے ساتھ سزا کا خوف ہو اور معافی کی امید ہو اور توبہ کا پکا ارادہ ہو ایمان کے منافی نہیں ہے ہاں جب کبیرہ کو حلال جان کر اور ہلکا سمجھ کر ہو تو اب کفر ہوگا کیونکہ یہ جھٹلانے کی علامت ہے اور اس میں کوئی جھگڑا نہیں کہ وہ گناہ جنہیں شارع یعنی نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے جھٹلانے کی علامت بنایا ہے وہ گناہ ہی ہیں اور معلوم ہوا، اس کا یوں ہونا دلائل شرعیہ سے ہو، جیسے بت کو سجدہ کرنا، اور قرآن کو گندگی میں پھینک دینا اور کلماتِ کفر بکنا وغیرہ جو دلائل سے ثابت ہیں کہ کفر ہیں۔

فرمایا: آ جاؤ! انھوں نے کہا: میں کیسے آؤں، درآں حالیکہ آپ کے گھر میں ایک پردہ ہے جس میں تصویریں ہیں، پس یا تو آپ ان تصویروں کے سر کاٹ دیں، یا اس پردہ کو پیروں تلے روندی جانے والی چادر بنا دیں، کیونکہ ہم گروہِ ملائکہ اس گھر میں داخل نہیں ہوتے جس میں تصاویر ہوں''۔)

و قال صاحب الكفاية الخ: یعنی صاحبِ کفایہ نے کہا ہے کہ صغیرہ وکبیرہ کی تعریف مشکل ہے۔ یہ دونوں اسم اضافی ہیں۔ ہر معصیت مافوق کے لحاظ سے صغیرہ ہے، ماتحت کے لحاظ سے کبیرہ ہے، جیسے: حرکتِ سریع و بطی، کہ سریع کی تعریف مشکل ہے، جس سے معین ہو جائے کہ یہ سریع ہے، کیونکہ ہر حرکت مافوق کے لحاظ سے بطی ہے، اور ماتحت کے لحاظ سے سریع ہے۔ اسی طرح کبیرہ صغیرہ کی تعریف مشکل ہے، جس سے دونوں معین ہو جائیں، کہ بس یہی صغیرہ ہے اور یہی کبیرہ ہے۔ البتہ کبیرہ مطلقہ صرف کفر ہے، پس ہر معصیت کفر کے لحاظ سے صغیرہ ہے، اور ماتحت کے لحاظ سے کبیرہ ہے۔ لیکن کفر کبیرہ ہے، یہ صغیرہ نہیں ہے، کیونکہ اس کے اوپر کبیرہ نہیں ہے، اور یہاں متن میں کبیرہ سے مراد کفر کے علاوہ ہے۔

قوله: و مجرد الاقدام على الكبيرة الخ: سے بتاتا ہے کہ کبائر تصدیق قلبی کے منافی نہیں ہیں، کیونکہ آدمی جو کبائر کا مرتکب ہوتا ہے، تو اس کی کئی وجوہ ہوتی ہیں: کبھی شہوت کا غلبہ ہوتا ہے، تو کبھی حمیت، انفت اور سستی کی وجہ سے کبیرہ کا ارتکاب کرتا ہے۔ بہر حال، کبائر کے ارتکاب کی وجہ غلبۂ شہوت، انفت وغیرہ ہے۔ یہ وجہ نہیں ہے کہ وہ تصدیق قلبی سے پھر رہا ہے، بلکہ بسا اوقات کبائر جن وجوہ سے کرتا ہے، وہ وجوہ اس کی تصدیق پر دلالت کرتی ہیں، مثلاً کبھی آدمی گناہ کرتا ہے، لیکن خدا کے عقاب کا خوف بھی اس کو آتا ہے، تو یہ خوف اس کی تصدیق پر دال ہے۔ اور کبھی گناہ کرتا ہے اور عفو کی امید

ہوتی ہے، کہ اللہ معاف کر دے گا، اور کبھی عزم علی التوبہ ہوتا ہے، کہ یہ گناہ کر رہا ہوں، لیکن پھر توبہ کر لوں گا۔ یہ سب چیزیں اُس کی تصدیق پر دلالت کرتی ہیں، لہٰذا یہ کبائر اس کی تصدیق قلبی کے منافی نہ ہوئے۔

البتہ اقدام کا معنی جرأت کرنا ہے۔ اور حمیت وانفت میں فرق ہے، تاہم ان دونوں کا معنی ''غیرت'' لیا جاتا ہے۔ ''حمیت'' اس کو کہتے ہیں کہ غیرت بھی آئے اور غصہ بھی آئے، جیسے کوئی کسی کو گالی دے تو مخاطب کو ایک تو غیرت آئے گی، دوسرے غصہ بھی آئے گا۔ اور ''انفت'' کا معنی ہے کہ غیرت آئے، لیکن غصہ نہ آئے، جیسے ایک رشتہ دار سے بندے کی دشمنی ہو جائے، کوئی دوسرا آدمی اس رشتہ دار کو مارنا شروع کر دے، اور یہ بندہ دیکھ رہا ہو، تو اس کو غیرت آ جائے گی، کہ میری قوم والے کو یہ دوسرا آدمی مار رہا ہے، لیکن غصہ نہیں آئے گا، کیونکہ اس رشتہ دار سے دشمنی ہے۔

و الاستخفاف الخ: یعنی گناہ کو ہلکا سمجھنا، مثلاً کسی نے نماز نہ پڑھی اور کہا کہ نہیں پڑھی تو کیا ہوا، یہ بھی کفر ہے۔ اس عبارت کی تقریر کا خلاصہ یہ ہے کہ کفر دو قسم ہے: ایک تو تکذیب کا نام کفر ہے۔ دوسرے یہ کہ شارع نے جن افعال کو تکذیب کی علامت ودلیل قرار دیا، وہ فعل بھی کفر ہیں۔ یعنی وہ افعال اس لیےکفر نہیں کہ یہ خود تکذیب ہیں، بلکہ اس لیے ان کا کرنا کفر ہے کہ یہ علامتِ تکذیب ہیں، مثلاً بت کو سجدہ کرنا، مصحف شریف (قرآنِ پاک) کو گندگی میں پھینکنا، کلمۂ کفریہ بکنا وغیرہ۔ تو بت کے آگے سجدہ کرنے والے کو کافر اس لیے نہیں کہا جائے گا کہ وہ فعل جو کر رہا ہے اس سے خواہ مخواہ تکذیب پیدا ہو جاتی ہے، بلکہ اس لیے کفر ہے کہ شارع نے اس کو علامتِ تکذیب قرار دیا ہے، لہٰذا جو بت کو سجدہ کرے گا، کافر ہوگا۔

قوله: وبهذا ينحل الخ: سے شارح کہتا ہے کہ ہماری ماقبل والی تقریر سے ایک سوال بھی حل ہو گیا، سوال یہ ہے کہ جب ایمان نام تصدیق واقرار کا ہے، تو جس بندے کا قلب مصدق بھی اور مُقِر بھی ہے، چاہیے کہ افعالِ کفر کرنے سے وہ کافر نہ ہو، کیونکہ کافر تب ہو جبکہ تکذیب پائی جائے، یا شک ہو جائے، لیکن جب وہ تصدیق بھی کرتا ہے، اور اقرار بھی کرتا ہے، تو یہ کفر افعال کرنے سے وہ کافر کیوں ہوتا ہے؟ تو جواب مل گیا کہ کفر دو قسم ہے: ایک تو خود تکذیب کفر ہے، اور دوسرا وہ افعال جو تکذیب پر علامت ہوں، ان کا کرنا بھی کفر ہے۔ لہٰذا جو بندہ مقر ومصدق ہے، وہ (علامتِ کفر والا فعل کرنے سے) کافر اس لیے نہیں ہوتا کہ اس نے تکذیب کی ہے، بلکہ دوسری قسم کی وجہ سے کافر ہو جاتا ہے، کہ اس نے افعال ایسے کیے جن سے پتا چلتا ہے کہ یہ تکذیب کر رہا ہے، تو علامتِ تکذیب پائے جانے کی وجہ سے کافر ہو۔

(ولادعاء، یہاں اُن منکروں کا ردّ ہو گیا جو دعا بعد از نماز جنازہ کے قائل نہیں)

قوله: و احتجت المعتزلة الخ: سے معتزلہ کی دلیلیں ذکر کرتا ہے، ان کی پہلی دلیل یہ ہے کہ یہاں ایک اختلاف ہے، اور ایک اتفاق، اختلاف یہ ہے کہ کبیرہ کا مرتکب کون ہے؟ تو اہل سنت کہتے ہیں کہ مرتکبِ کبیرہ مومن ہے۔ خوارج کہتے ہیں: کافر ہے۔ حسن بصری رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ منافق ہے۔ یہ تو اختلاف کا ذکر گیا... اور اس پر سب کا اتفاق ہے کہ مرتکبِ کبیرہ فاسق ہے، تو ہم (معتزلہ) اتفاقی بات لے لیتے ہیں، اور اختلافی بات چھوڑ دیتے ہیں، ہم کہتے ہیں کہ

و بهذا ينحل ما يقال ان الايمان اذا كان عبارة عن التصديق و الاقرار ينبغي ان لايصير المؤمن المقر المصدق كافرًا بشيء من افعال الكفر و الفاظه ما لم يتحقق منه التكذيب او الشك، الثاني الآيات و الاحاديث الناطقة باطلاق المؤمن على العاصي كقوله تعالى "يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلٰى" و قوله تعالى "يٰٓاَيُّهَا اٰمَنُوْا تُوْبُوْٓا اِلَى اللّٰهِ تَوْبَةً نَّصُوْحًا" و قوله تعالى "وَاِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ اقْتَتَلُوْا الآية" وهي كثيرة، الثالث اجماع الامة من عصر النبي عليه الصلوة و السلام الى يومنا هذا بالصلوة على من مات من اهل القبلة من غير توبةٍ و الدعاء و الاستغفار لهم مع العلم بارتكابهم الكبائر بعد الاتفاق على ان ذلك لايجوز لغير المؤمن و احتجت

---

اور اس سے حل ہو جاتا ہے اس کا جو کہا جاتا ہے کہ ایمان جب تصدیق و اقرار سے تعبیر ہو تو مناسب یہ ہے کہ مومن اقرار کرنے والا تصدیق کرنے والا کافر کسی فعل کفر یا الفاظِ کفر سے نہ ہو جب تک اس سے تکذیب یا شک کا تحقق نہ ہو۔ دوسری دلیل وہ آیات و احادیث ہیں جو عاصی پر لفظِ مومن کا اطلاق بیان کر رہی ہیں، جیسے: ارشاد باری تعالیٰ ہے: ”اے ایمان والو! تم پر مقتولوں میں قصاص فرض کر دیا گیا ہے“، اور قول باری تعالیٰ ہے: ”اے ایمان والو! اللہ تعالیٰ کے حضور پکی سچی توبہ کرو“، اور فرمانِ الٰہی ہے: ”اور اگر دو گروہ مومنوں کے جھگڑ پڑیں...... الایہ“، اور آیات کثیر ہیں۔ تیسری نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک سے لے کر ہمارے اس دن تک امت کا اجماع ہے اس پر نمازِ جنازہ پڑھنے پر جو اہل قبلہ میں سے توبہ کے بغیر مر گیا اس کے لئے دعاؤ بخشش مانگنے پر اجماع ہے جب کہ یہ معلوم ہو کہ یہ آدمی کبائر کا مرتکب تھا حالانکہ اس بات پر اتفاق ہے کہ غیر مومن کے لئے جائز نہیں، اور معتزلہ نے دو وجہ سے حجت بازی کی۔

---

مرتکبِ کبیرہ فاسق ہے (اتفاقی بات) نہ مومن ہے، نہ کافر اور نہ منافق ہے (اختلافی بات)۔

قولہ: الثانی انه لیس بمؤمن الخ: سے معتزلہ نے دوسری دلیل دی کہ مرتکبِ کبیرہ نہ مؤمن ہے نہ کافر، مومن اس لیے نہیں کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ”اَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا“ (مفہوم: کیا مومن، فاسق کی طرح ہے؟) اللہ تعالیٰ نے مومن کو ”فاسق“ کے مقابل رکھا، اور مقابلہ، مغایرت پر دلالت کرتا ہے۔

اور کافر اس لیے نہیں کہ یہ بات تواتر سے ثابت ہے کہ مرتکبِ کبیرہ پر اُمت نے نہ تو مرتدین والے احکام جاری کیے، نہ ہی امت نے ان کے قتل کا حکم دیا، اور نہ ہی ان کو مومنین کے مقابر میں دفن کرنے سے منع کیا، پس اگر وہ کافر ہو جاتا، تو امت اس کو مرتد قرار دیتی۔

المعتزلة بوجهين الاول ان الامة بعد اتفاقهم على ان مرتكب الكبيرة فاسق اختلفوا في انه مؤمن و هو مذاهب اهل السنة و الجماعة او كافر و هو قول الخوارج او منافق و هو قول الحسن البصري فاخذنا بالمتفق عليه و تركنا المختلف فيه و قلنا هو فاسق ليس بمؤمن و لا كافر و لا منافق، و الجواب ان هذا احداث للقول المخالف لما اجمع عليه السلف من عدم المنزلة بين المنزلتين فيكون باطلا الثاني انه ليس بمؤمن لقوله تعالى "اَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا" جعل المؤمن مقابلا للفاسق و قوله عليه الصلوة و السلام "لَايَزْنِي الزَّانِيْ حِيْنَ يَزْنِيْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ" و قوله عليه الصلوة والسلام "لَا اِيْمَانَ لِمَنْ لَّا اَمَانَةَ لَهٗ" و لا كافر لما تواترت من ان الامة كانوا لايقتلونه و لايجرون عليه احكام المرتدين و يدفنونه في مقابر المسلمين، و الجواب ان المراد بالفاسق في الآية هو الكافر فان الكفر من اعظم الفسوق، و الحديث وارد على سبيل التغليظ و المبالغة في الزجر عن المعاصي بدليل الآيات و الاحاديث الدالّة على ان

---

اول یہ کہ امت کا اس بات پر اتفاق ہونے کے بعد کہ مرتکب کبیرہ فاسق ہے، انہوں نے اختلاف کیا اس میں کہ وہ مومن ہے اور یہ اہل سنت و جماعت کا مذہب ہے یا وہ کافر ہے، اور یہ خارجیوں کا قول ہے، یا منافق ہے، اور یہ حسن بصری کا قول ہے۔ ہم نے اس کو لیا ہے جس پر اتفاق ہے اور اسے ہم نے چھوڑ دیا جس میں اختلاف کیا گیا ہے۔ اور ہم نے کہا کہ وہ فاسق ہے، مومن، کافر، منافق نہیں ہے۔ اور جواب یہ ہے کہ یہ بزرگوں کے اجماع کے خلاف بات کو گھڑنا ہے، اور بزرگوں کا قول یہ ہے کہ دو منزلوں (ایمان و کفر) کے درمیان تیسری کوئی چیز نہیں ہے، یہ قول باطل ہوا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ وہ مومن نہیں ہے کیوں کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ”تو کیا وہ جو مومن ہے اس شخص کی طرح ہے جو فاسق ہے؟“، اللہ تعالیٰ نے مومن کو فاسق کے مقابل رکھا ہے۔ اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے: ”زانی زنا نہیں کرتا جب زنا کر رہا ہوتا ہے اور وہ مومن ہوتا ہے“، اور ایک ارشاد یہ ہے کہ ”اس شخص کا ایمان نہیں ہے جو امانت دار نہیں ہے“، اور وہ کافر بھی نہیں کیوں کہ امت سے تواتر سے یہ بات ثابت ہے کہ وہ کبیرہ کے مرتکب کو قتل نہیں کرتے اور نہ ہے اس پر مرتدوں والے احکام جاری کرتے ہیں اور اسے مسلمانوں کے قبرستان میں دفن کرتے ہیں۔ جواب یہ ہے کہ آیت میں فاسق سے مراد کافر ہے کے بیشک کفر سب سے بڑا فسق ہے۔ اور حدیث میں وارد سختی اور گناہ سے روکنے میں مبالغہ کرنے کے طور پر ہے آیات و احادیث کی دلیل

الفاسق مؤمن حتى قال علیه الصلوة والسلام لابی ذر رضی الله تعالی عنه لمّا بالغ فی السوال و ان زنی و ان سرق "عَلٰی رَغْمِ اَنْفِ اَبِیْ ذَرٍّ" و احتجت الخوارج بالنصوص الظاهرة فی ان الفاسق کافر کقوله تعالٰی "وَمَنْ لَّمْ یَحْکُمْ بِمَا اَنْزَلَ اللّٰهُ فَاُولٰئِکَ هُمُ الْکٰفِرُوْنَ" و قوله تعالی "وَمَنْ کَفَرَ بَعْدَ ذٰلِکَ فَاُولٰئِکَ هُمُ الْفَاسِقُوْنَ" و کقوله علیه الصلوة و السلام "مَنْ تَرَکَ الصَّلٰوةَ مُتَعَمِّدًا فَقَدْ کَفَرَ" و فی ان العذاب مختص بالکافر کقوله تعالی "اِنَّ الْعَذَابَ عَلٰی مَنْ کَذَّبَ وَ تَوَلّٰی○، لَایَصْلٰهَا اِلَّا الْاَشْقَی○ الَّذِیْ کَذَّبَ وَ تَوَلّٰی○" و قوله تعالی "اِنَّ الْخِزْیَ الْیَوْمَ وَ السُّوْءَ عَلَی الْکٰفِرِیْنَ" الی غیر ذلك، و الجواب انها متروکة الظاهر للنصوص القاطعة علی ان مرتکب الکبیرة لیس بکافر و الاجماع المنعقد علی ذلك علی ما مرو الخوارج خوارج عما انعقد علیه الاجماع فلا اعتداد بهم و الله تعالی لایغفر ان یشرك به باجماع المسلمین لکنهم اختلفوافی انه هل

سے جو اس پر دلالت کرتی ہیں کہ فاسق مومن ہے۔ حتی کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ابوذر رضی اللہ تعالی عنہ کو فرمان ہے، جب آپ نے سوال میں مبالغہ کیا "اور اگر وہ زنا کرے اور چوری کرے، ابوذر (رضی اللہ تعالیٰ عنہ) کی ناک کے خاک آلود ہونے کے باوجود (مرتکب کبیرہ کافر نہیں وہ جنت جائے گا) اور خارجیوں نے دلیل نصوص ظاہرہ سے لی اس بارے میں کہ فاسق کافر ہے، جیسے اللہ تعالیٰ کا قول ہے: "اور جو اللہ تعالیٰ کے نازل کردہ (قرآن) سے فیصلہ نہ کرے تو وہی لوگ کافر ہیں،، اور قول الٰہی ہے: "اور جس نے اس کے بعد کفر کیا تو وہی لوگ فاسق ہیں،، اور اسی طرح نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا رشاد مبارک ہے: "جس نے نماز جان بوجھ کر چھوڑی اس نے کفر کیا،، اور اس بارے میں کہ عذاب کافر کے ساتھ مخصوص ہے، جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: بیشک عذاب اس پر ہے جس نے جھٹلایا اور منہ پھیرا ☆ اس (دوزخ) میں اس بدبخت کے سوا کوئی نہ داخل ہوگا جس نے جھٹلایا اور منہ پھیرا ☆ اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد مبارک ہے: بیشک آج ذلت و رسوائی اور عذاب کافروں پر ہے،،۔ اس کے علاوہ بھی کئی آیات واحادیث ہیں۔ اور جواب یہ ہے کہ یہ آیات جو ہیں ان کے ظاہر کو چھوڑ دیا گیا ہوا ہے ان نصوص کی وجہ سے جو قطعی ہیں اس پر کہ مرتکب کبیرہ کافر نہیں ہے اور اس پر اجماع منعقد ہے جیسا کہ گزر چکا اور خارجی اس سے نکل چکے ہیں جس پر اجماع منعقد ہوا ہے لہذا وہ کسی گنتی میں نہیں ہیں۔ "اور اللہ تعالیٰ اس کے ساتھ شریک کئے جانے کو نہیں بخشتا،، اس پر مسلمانوں کا اجماع ہے۔ لیکن انہوں نے اختلاف کیا ہے اس میں کہ کیا وہ عقلا جائز ہے یا نہیں؟

یجوز عقلًا ام لا، فذهب بعضهم الی انه یجوز عقلًا و انما عُلم عدمه بدلیل السمع، و بعضهم الی انه یمتنع عقلا لان قضیة الحکمة التفرقة بین المسیء و المحسن و الکفر نهایة فی الجنایة لا یحتمل الاباحة و رفع الحرمة اصلًا فلایحتمل العفو و رفع الغرامة و ایضا الکافر یعتقده حقا و لایطلب له عفوا و مغفرة فلم یکن العفو عنه حکمةً و ایضا هو اعتقاد الابد فیوجب جزاء الابد و هذا بخلاف سائر الذنوب و یغفر ما دون ذلك لمن یشاء من الصغائر و الکبائر مع التوبة او بدونها خلافا للمعتزلة و فی تقریر الحکم ملاحظة للآیة الدالّة علی ثبوته و الآیات و الاحادیث فی هذا المعنی کثیرة و المعتزلة یخصصونها بالصغائر او بالکبائر المقرونة بالتوبة و تمسکوا بوجهین

تو بعض اس طرف گئے ہیں کہ عقلا جائز ہے اور اس کا معدوم ہونا دلیل سمعی سے معلوم ہے اور بعض اس طرف گئے ہیں کہ عقلا ممتنع ہے کیوں کہ حکمت کا تقاضا بدکار و نیکوکار کے درمیان تفریق ہے اور کفر انتہائی درجہ کا گناہ ہے، اباحت کا اور حرمت کے دور کرنے کا بالکل احتمال نہیں رکھتا اور نہ ہی معافی اور رفعِ سزا کا احتمال ہے اور نیز کافر اس کے حق ہونے کا اعتقاد رکھتا ہے، مگر معافی اور بخشش نہیں مانگتا اور نیز یہ ہمیشہ کا اعتقاد ہے اس لئے ہمیشہ کی جزاء کو واجب کرتا ہے اور یہ باقی گناہوں کے خلاف ہے۔ "اور بخش دے گا اس کے علاوہ صغیرہ اور کبیرہ کو جس کے لئے چاہے گا،، توبہ کے ساتھ یا اس کے بغیر، معتزلہ کا اس میں اختلاف ہے، اور حکم کی تعریف میں اس آیت کا لحاظ ہے جو اس کے ثبوت پر دلالت کرتی ہے، اور آیات واحادیث اس معنی کو واضح کرنے کے لئے بہت زیادہ ہیں اور معتزلہ نے انہیں صغیرہ کے ساتھ یا ان کبیرہ کے ساتھ مخصوص کیا ہے جو توبہ کے ساتھ ملے ہوئے ہوں اور انہوں نے تمسک دو طرح کیا ہے۔

قولہ: و الخوارج خوارج الخ: خوارج نے اعتراض کیا کہ امت کا اجماع کیسے ہے؟ ہم تو مرتکبِ کبیرہ کی نمازِ جنازہ نہیں پڑھتے، تو جواب دیا کہ خوارج اجماع سے خارج ہیں، مطلب یہ ہے کہ ان پیدا ہونے سے پہلے امت کا اجماع ہے، یہ ثابت نہیں کہ کسی مرتکب کبیرہ کا جنازہ نہ پڑھا گیا ہو۔

قولہ: و فی تقریر الحکم ملاحظة الخ: یعنی ہم نے جو اوپر مسئلہ کی تقریر کی ہے (کہ و الله لایغفر الخ) تو اس مسئلہ کی تقریر میں ہم نے آیتِ کریمہ کا لحاظ کیا ہے، کیونکہ آیت ہے: اِنَّ اللّٰهَ لَایَغْفِرُ اَنْ یُّشْرَکَ بِهٖ وَیَغْفِرُ مَا دُوْنَ ذٰلِکَ لِمَنْ یَّشَاءُ۔ البتہ ملاحظہ کا لفظ اس لیے بولا کہ مسئلہ کی تقریر میں بعینہٖ آیت نہیں ذکر کی، کیونکہ قرآن میں واللہ تعالیٰ نہیں ہے، اس لیے ملاحظہ کہا کہ آیت کا لحاظ کیا گیا ہے۔ پھر کہتا ہے کہ آیات واحادیث اس معنی (یعنی لَا یَغْفِرُ اَنْ یُّشْرَکَ بِهٖ الآیة) میں کثیر ہیں۔

الاول الآیات و الاحادیث الواردة فی وعید العصاة، و الجواب انہا علی تقدیر عمومہا انما تدل علی الوقوع دون الوجوب و قد کثرت النصوص فی العفو فیخصص المذنب المغفور عن عمومات الوعید و زعم بعضہم ان الخلف فی الوعید کرم فیجوز من اللہ تعالی و المحققون علی خلافہ کیف و ہو تبدیل للقول و قد قال اللہ تعالی "مَا یُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَیَّ"، الثانی ان المذنب اذا علم انہ لایعاقب علی ذنبہ کان ذلک تقریرا لہ علی الذنب و اغراءً للغیر علیہ و ہذا ینافی حکمة ارسال الرسل

پہلی وجہ یہ کہ آیات واحادیث جو گناہگاروں کی وعید میں وارد ہیں۔ اور جواب یہ ہے کہ وہ احادیث اپنے عموم کی تقدیر پر وقوع پر دلالت کرتی ہیں وجوب پر نہیں اور معاف کردینے میں احادیث کثیر ہیں اس لئے بخشش والے گناہ گار کو وعید کے عموم سے خاص کردیا جائے گا (درگزر اور معاف کرنے میں) بعض کا گمان یہ ہے کہ وعید کے خلاف کرنا کرم ومہربانی ہے تو اللہ تعالیٰ سے یہ جائز ہے۔ اور محقق حضرات اس کے خلاف پر ہیں اس طرح کیسے ہوسکتا ہے حالانکہ یہ تو بدلنا ہے، اور اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتا ہے: ''میرے نزدیک بات بدلی نہیں جاتی،، دوسری وجہ یہ ہے کہ گناہگار جب یہ جانے گا کہ اس کے گناہ پر کوئی سزا نہیں یہ اس کو گناہ پر پکا کرنے والی چیز ہوگی، اور دوسرے کو دھوکا دینا ہوگا اور یہ رسولوں کو بھیجنے کی حکمت کے منافی ہے

قولہ: الاول الآیات الخ: معتزلہ نے پہلی دلیل یہ دی کہ آیات واحادیث عصاة (نافرمانوں) کی وعید میں وارد ہیں، کہ عصات کے لیے ابداً نارِ جہنم ہے، وغیرہ وغیرہ، اور تم مغفرة بالفعل کے قائل ہو (کہ اللہ تعالیٰ بالفعل عاصی کو بخشے گا) اور اگر مغفرت بالفعل ہو تو کذب بالفعل لازم آئے گا۔ شارح نے اس کے متعدد جواب دیے، پہلا جواب ضمنی ہے، کہ وعید کی جو آیات ہیں، ہم اُن کا عموم تسلیم نہیں کرتے، بلکہ ہم کہتے ہیں کہ جن کو اللہ تعالیٰ نے بالفعل بخشا ہے، وہ ان وعید والی آیات سے مستثنیٰ ہیں، اور جب یہ مستثنیٰ ہیں، تو اب کذب لازم نہیں آتا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر بالفرض ہم عموم تسلیم کرلیں، پھر بھی آیات سے تو یہ پتا چلتا ہے کہ عصات پر عذاب واقع ہوگا، نہ یہ کہ عذاب واجب ہے، اور تم وجوب کے قائل ہو، تو مطلوب پھر بھی ثابت نہ ہوا، کیونکہ تمہارا مذہب یہ ہے کہ عاصی پر عذاب واجب ہے، اور آیات کی دلالت وقوع پر ہے، نہ کہ وجوب پر۔

و قد کثرت النصوص الخ: سے تیسرا جواب دیا، کہ چونکہ کثیر نصوص عفو کے بارے میں بھی وارد ہیں، لہٰذا جمع کے لیے ہم عموم میں تخصیص کریں گے، مطلب یہ ہے کہ ہم آیات کے عموم کو تسلیم کرلیتے ہیں، لیکن عموماتِ وعید سے مذنب مغفور کی تخصیص کریں گے، اور عام مخصوص البعض بھی ہوتا ہے۔ پہلے اور تیسرے جواب میں فرق یہ ہے کہ پہلے جواب میں

و الجواب ان مجرد جواز العفو لایوجب ظن عدم العقاب فضلًا عن العلم کیف و العمومات الواردة فی الوعید المقرونة بغایة من التہدید ترجح جانب الوقوع بالنسبة الی کل واحد و کفی بہ زاجرا (و یجوز العقاب علی الصغیرة) سواء اجتنب مرتکبہا الکبیرة ام لا، لدخولہا تحت قولہ تعالی "وَ یَغْفِرُ مَا دُوْنَ ذٰلِکَ لِمَنْ یَّشَآءُ" و لقولہ تعالی "لَایُغَادِرُ صَغِیْرَةً وَّ لَا کَبِیْرَةً اِلَّآ اَحْصٰىہَا" و الاحصاء انما یکون للسوال و المجازاة الی غیر ذلک من الآیات و الاحادیث و ذہب بعض المعتزلة الی انہ اذا اجتنب الکبائر لم یجز تعذیبہ لا بمعنی انہ یمتنع عقلًا بل بمعنی انہ لایجوز ان یقع لقیام الادلة السمعیة علی انہ لایقع کقولہ تعالی "اِنْ تَجْتَنِبُوْا کَبَآئِرَ مَا تُنْہَوْنَ عَنْہُ نُکَفِّرْ عَنْکُمْ سَیِّاٰتِکُمْ" و اجیب بان الکبیرة المطلقة ہی الکفر لانہ الکامل و جمع الاسم بالنظر

اور جواب یہ ہے کہ خالی جواز عفو ودرگزر سزا نہ ہونے کے گمان کو واجب نہیں کرتا چہ جائے کہ علم ویقین۔ یہ کیسے ہوسکتا ہے وہ عمومی چیزیں جو اس وعید میں وارد ہوئیں جو تہدید کی انتہاء کے ساتھ ملی ہوئی ہوں وہ جانب وقوع کو ترجیح دیتی ہیں ہر ایک کی نسبت سے اور یہ ہی ڈانٹ ڈپٹ کے لئے کافی ہے۔ ''اور صغیرہ پر سزا جائز ہے،، برابر ہے کہ صغیرہ کے مرتکب نے کبیرہ کا ارتکاب کیا ہو یا نہ کیا ہو کیوں کہ صغیرہ اللہ تعالیٰ کے قول ''اور وہ بخش دے گا اس کے سوا جس کے لئے چاہے گا،، اس قول کے تحت بھی داخل ہے'' وہ (اعمال والی کتاب) نہیں چھوڑتی کسی چھوٹی بات کو اور نہ بڑی کو مگر اس کا شمار واحاطہ کرتی ہے،، اور احصاء (شمار واحاطہ) سوال کرنے اور سزا دینے کے لئے ہے، اس کے علاوہ کئی آیات واحادیث ہیں۔ اور بعض معتزلہ اس طرف گئے ہیں کہ جب وہ کبیرہ سے پرہیز کرتا ہو اس وقت اسے عذاب دینا جائز نہیں اس معنی میں نہیں کہ عقلاً ممتنع ہے بلکہ اس معنی میں کہ اس کا وقوع ادلہ سمعیہ کے اس پر قیام کی وجہ سے جائز نہیں ہے کہ وہ (ارتکاب صغیرہ پر سزا) واقع نہیں ہوگا جیسا اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''اگر تم بچو گے ان بڑے بڑے گناہوں سے جن سے تمہیں روکا گیا ہے تو ہم تم سے تمہارے گناہوں کو مٹا دیں گے،،۔ اور اس کا جواب دیا گیا ہے کہ کبیرہ مطلقہ وہ ہی کفر ہے کیوں کہ وہ (گناہِ) کامل ہے۔ کبائر کے

عموم سے انکار تھا، اور یہ کہا تھا کہ ہمیں عمومِ آیات تسلیم نہیں، بلکہ ان آیات سے وہ لوگ مستثنیٰ ہیں جن کو اللہ تعالیٰ معاف کردے گا۔

قولہ: و اغراء للغیر علیہ الخ: یعنی غیر کو گناہ پر برانگیختہ کرتا ہے، وہ اس طرح کہ اس کے دماغ میں یہ بات آئے گی کہ گنہگار کی مغفرت ہوجاتی ہے، تو میں بھی گناہ کرتا ہوں، میری مغفرت کیوں نہ ہوگی۔

الى انواع الكفر و ان كان الكل ملةً واحدةً فى الحكم او الى افراده القائمة بافراد المخاطبين على ما تمهد من قاعدة ان مقابلة الجمع بالجمع يقضى انقسام الاحاد بالاحاد كقولنا ركب القوم دوابهم و لبسوا ثيابهم و العفو عن الكبيرة هذا مذكور فيما سبق الا انه اعاده ليعلم ان ترك المؤاخذة على الذنب يطلق عليه لفظ العفو كما يطلق عليه لفظ المغفرة و ليتعلق به قوله اذا لم تكن عن استحلال و الاستحلال كفر لما فيه من التكذيب المنافى للتصديق و بهذا ياول النصوص الدالّة على تخليد العصاة فى النار او على سلب اسم الايمان عنهم و الشفاعة ثابتة للرسل و الاخيار فى حق اهل الكبائر بالمستفيض من الاخبار خلافا للمعتزلة و هذا مبنى على ما سبق من جواز العفو و المغفرة بدون الشفاعة فبالشفاعة اولى و عندهم لمّا لم يجز لم تجز، لنا قوله تعالى “و استغفر لذنبك و للمؤمنين و المؤمنات“ و قوله تعالى “فما تنفعهم شفاعة الشافعين“ فان اسلوب هذا الكلام يدل على ثبوت الشفاعة فى الجملة و الا لما كان

کبائر کے لفظ کو جمع لانا کفر کی انواع کی نسبت سے ہے اگرچہ تمام (اقسامِ کفر) حکم میں ایک ہی ملت ودین ہے۔ یا اس کے موجودہ افراد کی طرف نظر سے ہے جو ان مخاطب افراد کے ساتھ قائم ہیں، جس کی بنیاد اس قاعدہ پر ہے کہ جمع کا مقابلہ جمع کے ساتھ آحاد کے آحاد کے ساتھ منقسم ہونے کا تقاضا کرتا ہے، جیسے ہمارا قول ہے: ”لوگ اپنے جانوروں پر سوار ہوگئے اور انہوں نے اپنے کپڑے پہن لئے۔ ”اور کبیرہ سے درگزر ومعاف کرنا،، یہ گزشتہ صفحات میں مذکور ہوچکا مگر مصنف نے اس کو دوبارہ لکھا تاکہ معلوم ہو کہ گناہ پر مواخذہ ترک کردینے پر لفظ عفو (درگزر ومعاف کرنا) کا اطلاق ہوتا ہے، جیسا کہ لفظ مغفرت (بخشش) کا اس پر اطلاق ہوتا ہے، اور تاکہ اس کے ساتھ مصنف کا (آئندہ) قول متعلق ہوسکے۔ ”جب حلال جاننے کی وجہ سے نہ ہو اور استحلال کفر ہے،، اس لئے کہ اس میں تکذیب ہے جو کفر کے منافی ہے، اور اس کے ساتھ ان نصوص کی تاویل کی جاتی ہے جو گناہ گاروں کے ہمیشہ جہنم میں رہنے پر دلالت کرتی ہیں، یا ان سے ایمان کے چھن جانے پر دلالت کرتی ہیں۔ ”اور اخبارِ مشہورہ سے رسولوں اور صالحین کا شفاعت کرنا ثابت ہے جو کبیرہ گناہ کرنے والوں کے حق میں ہوگی،،۔ معتزلہ کا اس میں خلاف ہے اور جو درگزر اور بخشش کی بات بغیر شفاعت پہلے گزر چکی ہے اُس پر اِس کی بنیاد ہے، تو شفاعت کے ساتھ زیادہ حق ہوا کہ بخشش ہو۔ اور ان کے نزدیک جب کبیرہ کی بخشش جائز نہیں تو (ان کی بخشش کے لئے) سفارش بھی جائز نہیں۔ ہماری دلیل اللہ تعالیٰ کا ارشاد مبارک ہے: ”اپنے اور مومن مردوں عورتوں کے ذنب کی بخشش مانگئے،، اور اللہ

---

و كفى به زاجرا: یعنی عموماتِ واردہ فی الوعید، جن سے جانبِ وقوع (یعنی وقوعِ عذاب) کو ترجیح ہوتی ہے، یہ زجر کے لیے کافی ہے۔

قوله: و ذهب بعض المعتزلة الخ: یعنی بعض معتزلہ کا یہ مذہب ہے کہ مرتکبِ صغیرہ جب کبائر سے اجتناب کرے تو اس کی تعذیب ناجائز ہے۔ البتہ ناجائز کا معنی یہ نہیں ہے کہ اس کی تعذیب ممتنع عقلی ہے، بلکہ ممتنع کا مطلب یہ ہیکہ ادلہ سمعیہ سے پتا چلتا ہے، کہ اس کو تعذیب نہ ہوگی، جیسا کہ فرمایا: ”اِنْ تَجْتَنِبُوْا“ الآية یعنی اگر تم کبائر سے بچ جاؤ تو ہم تمہارے صغائر بالفعل معاف کردیں گے، اس دلیل سمعی سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کو تعذیب دینا ممتنع ہے۔

و اجيب بان الكبيرة الخ: سے معتزلہ کے مذہب کا جواب دیا کہ مطلق کبیرہ گناہ ”کفر“ ہے، کیونکہ وہ کامل ہے، اور آیت میں جمع کا صیغہ ”کبائر“، کفر کی مختلف انواع کے پیش نظر لایا گیا ہے، اگرچہ سب کفر حکماً ایک ہی ملت ہیں، یا پھر مخاطب افراد کے ساتھ قائم کفر کے افراد کا لحاظ کرتے ہوئے جمع کا صیغہ ذکر کیا گیا ہے، (جیسے: ابوجہل کا کفر، یہ کا کفر، ابو لہب کا کفر، وغیرہ)

قوله: ان مقابلة الجمع بالجمع الخ: ............ تقسیم ہوتی ہے...... افراد کی طرف ............ کہ اگر تم اپنے اپنے کبائر سے بچ گئے تو ہم تمہارے صغائر معاف کردیں گے۔ البتہ یہ جو قاعدہ ہے کہ جمع کا مقابلہ جمع کے ساتھ ہوجائے تو تقسیم آحاد کی ہوتی ہے، اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ برابر تقسیم ہوتی ہے، بلکہ یہ ............ کہیں تو برابر برابر تقسیم ہوگا، اور کہیں برابر تقسیم نہ ہوگی، پہلے کی مثال: ركب القوم دوابهم، یعنی قوم گھوڑوں پر سوار ہوئی، اس کا مطلب یہ ہے کہ ہر کوئی اپنے اپنے گھوڑے پر سوار ہوا، یہ تقسیم برابر ہے، کہ ہر ایک آدمی ایک ایک گھوڑے پر سوار ہوا ہے۔ دوسرے کے مثال: و لبسوا ثيابهم، یعنی قوم نے کپڑے پہنے، اس کا مطلب ہے کہ ہر ایک نے اپنے اپنے کپڑے پہنے، کسی نے ایک کپڑا پہنا، اگر اس کا ایک کپڑا ہے، اور کسی نے چار کپڑے پہنے اگر اس کے چار کپڑے ہیں، اب یہاں (مثالِ مذکور میں) تقسیم برابر ضروری نہیں، اور آیت کریمہ میں بھی یہ دوسری وجہ پائی گئی ہے، کہ ہر کوئی اپنے اپنے کبائر سے اجتناب کرے، تو جو اس کے صغائر ہیں، وہ معاف ہوں گے، چاہے کسی کے آٹھ صغائر ہوں یا آٹھ سو۔

قال و الشفاعة ثابتة للرسل و الاخيار الخ: یہ اخیار ”خیِّر“ کی جمع ہے۔ ایک خیر ہوتا ہے، اور دوسرا خیِّر، ان میں فرق ہے، خیر اسے کہتے ہیں جس کی شکل اچھی ہو اور جو خوبصورت ہو، اور خیّر اسے کہتے ہیں جس کی عادات اچھی ہوں

فان اسلوب هذا الكلام الخ: فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الآية سے ثبوتِ شفاعت پر دلیل بعض لوگوں نے ذکر کی، شارح اس کو رد کرے گا، اس سے پہلے اپنا استدلال ذکر کرتا ہے، کہ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے کفار کے تقبیحِ حال (حالتِ کفار کی برائی بیان کرنے) کا قصد کیا ہے (کہ ان کا قیامت میں کوئی شفیع نہ ہوگا، اور شفاعت ان کو نفع نہ دے گی) اب اگر مومنین کے حق میں بھی شفاعت نفع نہ دے تو پھر کفار کا تقبیحِ حال نہ ہوا، کیونکہ وہ کہیں گے کہ کوئی بات نہیں یہ حال

لنفی نفعها عن الکافرین عند القصد الی تقبیح حالهم و تحقیق یاسهم معنی لان مثل هذا المقام یقتضی ان یوسموا بما یخصهم لا بما یعمهم و غیرهم و لیس المراد ان تعلیق الحکم بالکافر یدل علی نفیه عما عداه حتی یرد علیه انه انما یقوم حجة علی من یقول بمفهوم المخالفة و قوله علیه الصلوة و السلام "شَفَاعَتِیْ لِاَهْلِ الْکَبَائِرِ مِنْ اُمَّتِیْ" و هو مشهور بل الاحادیث فی باب الشفاعة متواترة المعنی و احتجت المعتزلة بمثل قوله تعالی "وَ اتَّقُوْا یَوْمًا لَّاتَجْزِیْ نَفْسٌ عَنْ نَّفْسٍ شَیْئًا وَّ لَایُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ" و قوله تعالی "وَ مَا لِلظّٰلِمِیْنَ مِنْ حَمِیْمٍ وَّ لَاشَفِیْعٍ یُّطَاعُ"، و الجواب بعد تسلیم دلالتها علی العموم فی الاشخاص و الازمان و الاحوال انه یجب تخصیصها بالکفار جمعًا بین الادلة،

تعالیٰ کا ارشاد ”تو انہیں سفارش کرنے والوں کی سفارش فائدہ نہ دے گی“، بے شک اس کلام کا اسلوب دلالت کرتا ہے کہ شفاعت ثابت ہے، ورنہ سفارش کے کافروں کے لئے مفید نہ ہونے کا کوئی معنی نہیں جب کہ ان کے حال کی برائی بیان کی جا رہی ہو اور ان کی ناامیدی متحقق ہو چکی ہو، کیوں کہ اس جیسے مقام کا تقاضا ہے کہ ان کو ان کے مخصوص حال سے موسوم کر دیا جائے نہ کہ ان کے اور ان کے غیر کے عام حال سے۔ مراد یہ نہیں ہے کہ حکم کو کافر سے معلق کرنا اس کے ماسوا سے اس کی نفی پر دلالت کرتا ہے، حتی کہ اس پر یہ اعتراض وارد ہو: حجت تو اس پر قائم ہوتی ہے جو مفہوم مخالف کا دعوی کرے۔ اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک ”میری شفاعت میری امت کے بڑے بڑے گناہ کرنے والوں کے لئے ہے، اور یہ حدیث مشہور ہے بلکہ اس باب میں احادیث متواتر المعنی ہیں اور معتزلہ نے اللہ تعالیٰ کے اس جیسے قول کو حجت بنایا“ اور ڈرو اس دن سے جس دن کوئی جان کسی جان کو کچھ فائدہ نہ دے سکے گی اور نہ اس سے کوئی سفارش قبول ہوگی“، اور اللہ تعالیٰ کا قول: ”اور ظالموں کا کوئی حمایتی نہیں اور نہیں کوئی سفارشی جس کی بات مانی جائے“، اور جواب اس کی دلالت کو اشخاص، ازمان واحوال میں عموم پر تسلیم کرنے کے بعد یہ ہے کہ ان آیات کو دلائل میں موافقت کے لئے کفار کے ساتھ

(عدمِ نفع شفاعت) مسلمانوں کا بھی ہے، اس میں مسلمان بھی ہمارے ساتھ شریک ہیں، پس ان کے حال کی تقبیح تبھی ہو سکتی ہے کہ مومنین کے حق میں شفاعت ثابت ہو۔

ان یوسموا بما الخ: مقام اس بات کا مقتضی ہے کہ وہ کفار نشانی لگائے جائیں اس شے کے ساتھ جو (شے) ان کے ساتھ ہی خاص ہے (یعنی عدمِ نفع شفاعت)، نہ کہ وہ نشانی لگائے جائیں اس شے کے ساتھ جو ان کو بھی شامل ہے، اور ان کے غیر یعنی مومنین کو بھی شامل ہے۔

و لما کان اصل العفو و الشفاعة ثابتا بالادلة القطعیة من الکتاب و السنة و الاجماع، قالت المعتزلة بالعفو عن الصغائر مطلقًا و عن الکبائر بعد التوبة و بالشفاعة لزیادة الثواب، و کلاهما فاسد اما الاول فلان التائب و مرتکب الصغیرة المجتنب عن الکبیرة لایستحقان العذاب عندهم فلامعنی للعفوو اما الثانی فلان النصوص دالّة علی الشفاعة

خاص کرنا ضروری ہے۔ اور جب عفو وشفاعت کی اصل قطعی دلیلوں یعنی کتاب، سنت، اجماع سے ثابت ہے معتزلہ قائل ہوئے، صغائر سے عفو کے مطلقا اور کبائر سے توبہ کے بعد اور شفاعت کے قائل ہوئے ثواب کی زیادتی کے لئے، اور یہ دونوں باتیں فاسد ہیں۔ پہلی اس لئے کہ توبہ کرنے والا اور صغیرہ کا مرتکب کبیرہ سے بچنے والا دونوں ان کے نزدیک عذاب کے مستحق نہیں ہیں، اس طرح تو عفو کا کوئی معنی نہ ہوا۔ اور دوسری اس لئے کہ نصوص شفاعت پر دلالت کرتی ہیں۔

و لیس المراد ان تعلیق الحکم الخ: سے بعض لوگوں کے وجہِ استدلال کو رڈ کرتا ہے، انھوں نے دلیل اس طرح پکڑی کہ آیتِ کریمہ میں عدمِ نفع کا حکم ہے، کافر پر (کہ کافر کے لیے شفاعت سودمند نہیں ہے)، اب جس سے کفر کی نفی ہوگی، اُس سے عدمِ نفع کی بھی نفی ہوگی یعنی نفع کا ثبوت ہوگا، اور مومن میں کفر کا سلب ہے، لہٰذا اس کو شفاعت نفع دے گی، چنانچہ مومنین کے حق میں شفاعت ثابت ہوگئی، تو شارح نے اس کا رڈ کیا کہ تم نے یہ دلیل آیت کے مفہومِ مخالف سے پکڑی ہے، جس کے قائل شافعی ہیں، تو یہ شافعیوں کے لیے حجت ہوگی، نہ کہ احناف کے لیے بھی، حالانکہ شفاعت کے قائل احناف بھی ہیں اور شافعیہ بھی ہیں، تو دلیل ایسی ہونی چاہیے جو سب کے لیے ہو۔

والجواب بعد تسلیم الخ: پہلا جواب یہ ہے کہ ہم ان آیات کی دلالت عمومِ اشخاص پر تسلیم نہیں کرتے، کہ کسی آدمی کے لیے شفاعت نہیں ہوگی، مومن ہو یا کافر، بہرحال ہم اشخاص کا عموم تسلیم نہیں کرتے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ چلو ہم عمومِ اشخاص پر دلالت تسلیم کر لیتے ہیں، لیکن زمان کا عموم نہیں مانتے (یعنی یہ نہیں مانتے ہیں کہ کسی زمان میں کسی بندے کی شفاعت قبول نہ ہوگی) کہ کسی زمانے میں کسی کے حق میں شفاعت قبول نہ ہوگی، ہوسکتا ہے کہ ایک زمانہ میں قبول نہ ہو اور دوسرے زمانہ میں قبول ہو جائے، مثلاً کتاب پڑھتے وقت قبول نہ ہو اور سوال والے زمانے میں قبول ہو جائے۔

تیسرا جواب یہ ہے کہ بالفرض ہم عمومِ اشخاص بھی مان لیتے ہیں اور عمومِ زمان بھی مان لیتے ہیں، لیکن عمومِ احوال نہیں مانتے، کہ کسی کے حق میں کسی زمانہ میں اور کسی حال میں شفاعت قبول نہ ہوگی، بلکہ ہم کہتے ہیں: ہوسکتا ہے کہ بندہ کے حق میں شفاعت ایک حال میں قبول نہ ہو، اور دوسرے حال میں قبول ہو جائے۔ اب سوال ہوسکتا ہے کہ احوال بھی ازمان میں واقع ہوں گے، یعنی ہر حال ایک ایک زمانہ میں واقع ہوگا، پس جب شفاعت کی زمانوں سے نفی ہوگئی، تو احوال سے بھی نفی ہوگئی، تو اس سوال کا جواب یہ ہے کہ ہوسکتا ہے ایک زمانہ میں کئی حال ہوں، مثلاً ایک ہی زمانہ میں وہ آدمی کتاب پڑھ

بمعنی طلب العفو من الجناية و اهل الكبائر من المؤمنين لايخلدون فى النار و ان ماتوا من غير توبة لقوله تعالى "فَمَنْ يَّعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَّرَهٗ" و نفس الايمان عمل خير لايمكن ان يرى جزاء ه قبل دخول النار ثم يدخل النار لانه باطل بالاجماع فتعين الخروج من النار و لقوله تعالى "وعد الله المؤمنين و المؤمنت جنت" و قوله تعالى "ان الذين امنوا و عملوا الصلحت كانت لهم جنت الفردوس" الى غير ذلك من النصوص الدالّة على كون المؤمن من اهل الجنة مع ما سبق من الادلة القاطعة الدالّة على ان العبد لايخرج بالمعصية عن الايمان ، و ايضا الخلود فى النار من اعظم العقوبات و قد جعل جزاء للكفر الذى هو اعظم الجنايات فلو جوزى به غير الكافر لكانت زيادة على قدر الجناية فلايكون عدلًا و ذهبت المعتزلة الى ان من اُدخل النار فهو خالد فيها لانه اما كافر او صاحب كبيرة مات بلاتوبة

---

گناہ سے معافی طلب کرنے کے معنی میں۔ ''اور بڑے بڑے گناہ کرنے والے مومن جہنم میں ہمیشہ نہ رہیں گے اگرچہ توبہ کے بغیر مر گئے ہوں،، دلیل اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''جو کوئی ایک ذرہ کے برابر نیکی کرے گا اسے دیکھے گا،، اور نفس ایمان بہترین عمل ہے اس کی جزاء دخولِ نار سے پہلے دیکھی جائے ممکن ہی نہیں پھر جہنم میں داخل ہوگا کیوں کہ یہ بالاجماع باطل ہے تو جہنم سے نکلنا متعین ہوگیا، کیوں کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: ''اللہ تعالیٰ نے مومن مردوں اور عورتوں سے جنتوں کا وعدہ فرمایا ہے،، اور اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: ''بے شک وہ لوگ جو ایمان لائے اور انہوں نے نیک عمل کئے ان کے لئے فردوس کے باغ ہیں،، اس کے علاوہ کئی نصوص ایسی ہیں جو مومن کے جنتی ہونے پر دلالت کرتی ہیں ان قطعی دلیلوں کے ساتھ جو گزر چکیں دلالت کرتی ہیں اس پر کہ بندہ ایمان سے گناہ کرنے کی وجہ سے نہیں نکلتا، اور نیز جہنم میں ہمیشگی بڑی سے بڑی سزاؤں میں سے ہے اور یہ اس کفر کی سزا بنائی گئی ہے جو تمام گناہوں سے بڑا گناہ ہے، اگر اس (جہنم میں ہمیشگی کی) سزا کے ساتھ کسی غیر کافر کو سزا دی جائے تو یہ گناہ کی مقدار پر زیادتی ہوگی تو عدل نہ رہے گا۔ اور معتزلہ اس طرف گئے ہیں کہ جو جہنم میں داخل کیا جائے گا وہ اس میں ہمیشہ رہے گا کیوں کہ وہ یا کافر ہوگا یا کبیرہ گناہ کرنے والا ہوگا اور توبہ کے بغیر مر گیا ہوگا۔

---

رہا ہو، اور اس کی کتاب اسی زمانہ میں تل رہی ہو، اور اس سے اسی زمانہ میں سوال کیا جا رہا ہو، تو زمانہ ایک ہے، لیکن احوال متعدد ہیں، لہٰذا ہوسکتا ہے کہ جب کتاب پڑھ رہا ہو، تو شفاعت قبول نہ ہو، لیکن جب تل رہی ہو، تو شفاعت قبول ہو جائے۔

قوله :انه يجب تخصيصا الخ : سے چوتھا جواب دیتا ہے کہ چونکہ نصوص سے شفاعتِ مومنین ثابت ہے، لہٰذا جمع بین الادلہ کی وجہ سے ان آیات میں تخصیص کریں گے کہ کسی کافر کے لیے شفاعت نہیں ہے۔

و لما كان اصل العفو الخ : سے معتزلہ کا رد کرتا ہے، یا ایک اعتراض کا جواب ہے، اعتراض یہ ہے کہ تم کہتے ہو کہ معتزلہ عفو من الکبیرۃ اور شفاعت کے منکر ہیں، حالانکہ وہ تو دونوں کے قائل ہیں، تو اس کا جواب دیا کہ چونکہ کثیر نصوص سے عفو و شفاعت دونوں ثابت ہیں، اس لیے معتزلہ مطلق عفو و شفاعت سے انکار نہیں کر سکتے، لہٰذا انہوں نے یہ قول کیا کہ صغائر کا تو مطلقاً عفو ہوگا، اور کبائر کا عفو بعد التوبہ ہوگا۔ نیز معتزلہ جس شفاعت کے قائل ہیں، وہ زیادتیٔ ثواب کے لیے شفاعت ہے، نہ کہ عفو عن المعصیۃ کے لیے شفاعت۔ بہرحال، معتزلہ جس عفو و شفاعت کے قائل ہیں، وہ ہم نے ذکر کر دی

قوله : و كلاهما فاسد الخ : سے شارح ان کا رد کرتا ہے کہ تم نے کہا: کبائر سے بعد التوبہ عفو ہوگا، اور صغائر سے مطلقاً عفو ہوگا، یہ قول فاسد ہے، کیونکہ تمہارے نزدیک توبہ کے بعد بندہ عقاب کا مستحق ہی نہیں ہے، تو پھر آیات میں عفو کے لفظ کا کیا مطلب؟ اور دوسرے قول کا رد یہ ہے کہ مثلاً: حدیث پاک ہے: ''شَفَاعَتِیْ لِاَهْلِ الْكَبَائِرِ مِنْ اُمَّتِیْ'' اس سے پتا چلتا ہے کہ شفاعت عفو عن الجنایۃ کے لیے ہوگی، نہ کہ زیادتیٔ ثواب کے لیے۔

قوله : و نفس الايمان الخ : یعنی نفسِ ایمان بھی عملِ خیر ہے، لہٰذا مومن مرتکبِ کبیرہ بلا توبہ اس عملِ خیر کی جزاء پہلے دیکھے گا، یعنی پہلے جنت کو جائے گا، اور پھر اس کو جنت سے نکال کر دوزخ میں ڈالا جائے گا، یا اس کو کبائر کی سزا پہلے دی جائے گی، پھر جنت میں داخل کیا جائے گا۔ پہلا احتمال اجماع کے خلاف ہے، کیونکہ اس بات پر اجماع ہے کہ جو شخص جنت میں جائے گا، اللہ تعالیٰ اس کو پھر جنت سے نہیں نکالے گا، لہٰذا دوسری صورت ہی ہوگی کہ پہلے دوزخ کو جائے گا، پھر سزا بھگت کر جنت میں داخل ہوگا، چنانچہ خلود فی النار نہ ہوا۔

مع ماسبق من الادلة الخ: سے ایک سوال کا جواب دے دیا، سوال یہ ہے کہ وعدالله المؤمنين الآية اور ان الذين امنوا الآية یہ دونوں آیات تمہارے مقصود کو ثابت نہیں کرتیں، کیونکہ ان آیات میں مومنین کے لیے جنت کا ثبوت ہے، اور گفتگو مرتکبِ کبیرہ کے بارے میں ہو رہی ہے، اور ہمارے نزدیک مرتکبِ کبیرہ مومن نہیں ہے، لہٰذا ان دو آیات سے ہماری دلیل نہ بن سکی۔ اس کا جواب دیا کہ مرتکبِ کبیرہ ایمان سے نہیں نکلتا: جیسا کہ ماقبل ہم دلائل سے ثابت کر آئے ہیں۔

اذ المعصوم و التائب الخ : سے اس کی وجہ بیان کرتا ہے کہ خلود فی النار، کافر اور مرتکبِ کبیرہ بلا توبہ کے لیے ہوگا، وجہ یہ بیان کی کہ جو شخص معصوم ہے، اس نے کوئی گناہ نہیں کیا، وہ بھی نار میں داخل نہ ہوگا، اور جو تائب از کبائر ہے وہ بھی داخلِ نار نہ ہوگا، اور جو مرتکبِ صغیرہ ہے وہ بھی داخل فی النار نہ ہوگا، ان تین اشخاص کے علاوہ ایک تو کافر ہے، اور دوسرا مرتکبِ کبیرہ بلا توبہ ہے، یہ دونوں داخل فی النار ہوں گے، ان کے سوا کوئی داخل فی النار نہ ہوگا، اور ان کے

اذ المعصوم و التائب و صاحب الصغیرۃ اذا اجتنب الکبائر لیسوا من اھل النار علی ما سبق من اصولھم و الکافر مخلد بالاجماع و کذا صاحب الکبیرۃ مات بلاتوبۃ بوجھین الاول انہ یستحق العذاب و ھو مضرۃ خالصۃ دائمۃ فینا فی استحقاق الثواب الذی ھو منفعۃ خالصۃ دائمۃ، و الجواب منع قید الدوام بل منع الاستحقاق بالمعنی الذی قصدوہ و ھو الاستیجاب و انما الثواب فضل منہ و العذاب عدل فان شاء عفا و ان شاء عذبہ مدۃ ثم یدخلہ الجنۃ، الثانی النصوص الدالۃ علی الخلود کقولہ تعالی "وَ مَنْ یَّقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآءُہٗ جَھَنَّمُ خَالِدًا فِیْھَا" و قولہ "وَ مَنْ یَّعْصِ اللّٰہَ وَ رَسُوْلَہٗ وَ یَتَعَدَّ حُدُوْدَہٗ یُدْخِلْہُ نَارًا خَالِدًا فِیْھَا" و قولہ تعالی "مَنْ کَسَبَ سَیِّئَۃً وَّ اَحَاطَتْ بِہٖ خَطِیْئَتُہٗ فَاُولٰٓئِکَ اَصْحَابُ النَّارِ ھُمْ فِیْھَا خَالِدُوْنَ"، و الجواب ان قاتل المؤمن لکونہ مؤمنا لایکون الا کافرا و کذا من تعدی جمیع الحدود و کذا من احاطت بہ خطیئتہ

اس لئے کہ معصوم، توبہ کرنے والا اور صغیرہ گناہ والا جب کبائر سے بچیں تو جہنمی نہیں ہیں جیسا کہ ان کے اصول گزر چکے "اور کافر بالاجماع ہمیشہ کے لئے جہنمی ہے"، اور اسی طرح کبیرہ گناہ والا ہے جو توبہ کے بغیر مر گیا اس کی دو وجہیں ہیں: اول یہ کہ وہ عذاب کا مستحق ہے اور وہ ہمیشہ کے لئے خالص نقصان دہ چیز ہے تو وہ اس ثواب کے مستحق ہونے کے منافی ہے جو ہمیشہ کے لئے فائدہ مند چیز ہے اور خالص ہے۔ جواب یہ ہے کہ دوام کی قید منع ہے بلکہ مستحق ہونا اس معنی میں منع ہے جس کا انہوں نے ارادہ کیا ہے، وہ معنی ہے واجب و مستحق ہونا، اور ثواب تو اللہ تعالیٰ کا فضل ہے اور عذاب عدل ہے اگر وہ چاہے تو درگزر کرے اور اگر چاہے تو اسے ایک مدت تک عذاب دے پھر جنت میں داخل کر دے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ نصوص جو خلود (ہمیشگی) پر دلالت کرتی ہیں، جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "اور جو کوئی مومن کو جان بوجھ کر قتل کرے اس کا بدلہ جہنم ہے اس میں ہمیشہ رہے گا"۔ اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد: اور جس نے اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول کی نافرمانی کی اور اس کی حدود سے تجاوز کیا، وہ اسے آگ میں داخل کرے گا اس میں وہ ہمیشہ رہے گا"، اور اللہ تعالیٰ کا ایک اور ارشاد "جس نے برائی کمائی اور اس کی برائی نے اسے گھیر لیا یہی لوگ جہنمی ہیں اس میں ہمیشہ رہیں گے"۔ اور اس کا جواب یہ ہے کہ مومن کو قتل کرنے والا اس کے مومن ہونے کی وجہ سے کافر ہی ہوگا کوئی اور نہیں ہو سکتا اور یوں ہی جس نے حدود سے تجاوز کیا اور اسی طرح وہ جس کی خطاؤں نے اسے گھیر لیا۔

و شملتہ من کل جانب، و لو سلم فالخلود قد یستعمل فی المکث الطویل کقولھم سجن مخلد و لو سلم فمعارض بالنصوص الدالّۃ علی عدم الخلود کما مر و الایمان فی اللغۃ التصدیق ای اذعان حکم المخبر و قبولہ و جعلہ صادقا افعال من الامن کان حقیقۃ آمن بہ آمنہ التکذیب و المخالفۃ یعدی باللام کما فی قولہ تعالی حکایۃً عن

اور ہر طرف سے اس کو شامل ہیں، اور اگر تسلیم کر لیا جائے، تو خلود کبھی دیر تک ٹھہرنے کو کہا جاتا ہے، جیسے ایک مقولہ ہے "ہمیشہ کی جیل"، اور اگر اسے مان لیا جائے تو ان نصوص کی مخالفت لازم آئے گی جو ہمیشگی کے نہ ہونے پر دلالت کرتی ہیں جیسا کہ گزر گیا۔ "اور ایمان"، لغت میں تصدیق ہے یعنی خبر دینے والے کے حکم کا یقین اور اسے قبول کرنا اور مخبر کو سچا قرار دینا (ایمان) افعال کے وزن پر ہے امن سے ہے۔ آمن بہ کی حقیقت "اسے جھوٹا قرار دینے اور مخالفت سے امن دے دیا، لام کے ساتھ متعدی ہوتا ہے، جیسے اللہ تعالیٰ کے ارشاد میں حکایۃً ہے:

نزدیک جو دوزخ میں ایک دفعہ داخل ہو جائے، پھر وہ کبھی اس سے نہیں نکلتا، لہٰذا کافر بھی مخلد ہوگا، اور مرتکبِ کبیرہ بھی، اب دونوں کے خلود پر دلیل دیتا ہے کہ کافر تو بالاجماع مخلد فی النار ہے، اور صاحبِ کبیرہ بلاتوبہ دو وجہ سے مخلد ہوگا: پہلی وجہ یہ ہے کہ تم اہل سنت بھی مانتے ہو کہ جس نے کبیرہ کیا، اس کو عذاب ہوتا ہے (اگرچہ محدود مدت تک) تو عذاب کہتے ہیں: "مضرۃ خالصۃ دائمۃ" کو یعنی عذاب کا معنی ہے: خالص ضرر جو دائمی ہو، اب اگر صاحبِ کبیرہ کو ثواب بھی ہو، تو ثواب کہتے ہیں خالص منفعت کو، جو دائمی ہو۔ مضرتِ خالصہ دائمہ اور منفعتِ خالصہ دائمہ آپس میں ضدیں ہیں، یہ نہیں ہو سکتا کہ مضرتِ دائمہ بھی ہو، اور منفعتِ دائمہ بھی ہو۔

بل منع الاستحقاق الخ: ہم یہ نہیں کہتے: انہ یستحق العذاب (کہ وہ عذاب کا مستحق ہوگا) یعنی ہم استحقاق بآں معنی تسلیم نہیں کرتے جو معنی تم استحقاق سے مراد لیتے ہو، یعنی وجوب، کہ اللہ تعالیٰ پر عذاب دینا واجب ہے۔

قولہ: و لو سلم فالخلود الخ: اس سے پہلا جواب اس بات پر مبنی تھا کہ یہ آیات کفار کے بارے میں ہیں۔ اب دوسرا جواب دیا کہ بالفرض اگر ہم مان لیں کہ یہ آیات کفار و فساق سب کو شامل ہیں، تو پھر خلود سے مراد مکثِ طویل ہے، جیسے کہا جاتا ہے: سجنٌ مخلّد، مطلب یہ ہے کہ اس جیل خانے میں دائمی قید دی جاتی ہے، اور ہماری زبان میں محاورہ ہے کہ فلاں کو عمر قید ہو گئی ہے، حالانکہ مطلب یہ نہیں ہوتا کہ مرتے دم تک اُسے قید میں رکھا جائے گا، بلکہ مکثِ طویل (لمبے عرصے تک ٹھہرنا) مراد ہوتا ہے۔

و لو سلم فمعارض الخ: یعنی اگر یہ بھی تسلیم کر لیا جائے کہ یہ آیات کفار و فساق سب کو شامل ہیں: اور یہ بھی مان لیا جائے کہ خلود سے مراد دخولِ دائمی ہے، تو پھر ان آیات کا بعض دوسری آیات سے تعارض آ جائے گا، جو عدمِ دخول پر دال

**اخوة يوسف عليه الصلوة و السلام "وَمَا اَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا" اى بمصدقٍ و بالباء كما في قوله عليه الصلوة والسلام "اَلْاِيْمَانُ اَنْ تُؤْمِنَ بِاللهِ" الحديث اى تصدق و ليست حقيقة التصديق ان تقع فى القلب نسبة الصدق الى الخبر او المخبر من غير اذعان و قبولٍ بل هو اذعان و قبول لذلك بحيث يقع عليه اسم التسليم على ما صرح به الامام الغزالى رحمه الله تعالى**

یوسف علیہ الصلوٰۃ والسلام کے بھائیوں کی ''اور تو ہماری بات ماننے والا نہیں ہے،، یعنی ہماری تصدیق کرنے والا نہیں اور باء کے ساتھ متعدی ہوتا ہے۔ جیسا کہ فرمانِ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ہے: ''ایمان یہ ہے کہ تو اللہ تعالیٰ پر ایمان لائے......،، الحدیث یعنی تصدیق کر، مان لے۔ تصدیق کی حقیقت یہ نہیں ہے کہ دل میں کسی خبر کے یا مخبر کے سچا ہونے کی نسبت واقع ہو یا بغیر کسی اذعان وقبول کے بلکہ وہ اس کے لئے اذعان اور قبول ہی ہے اس وجہ سے اس پر تسلیم کا لفظ واقع ہوتا ہے جیسا کہ اس کی وضاحت امام غزالی رحمہ اللہ تعالیٰ نے کی۔

ہیں، تو تم تعارض کا کیا جواب دو گے؟

قولہ: فی اللغة التصديق اى اذعان الخ: سے شارح ایمان کا لغوی معنی بتاتا ہے کہ ''ایمان'' لغت میں تصدیق کو کہتے ہیں، یعنی کسی شے کی تصدیق کرنا۔ پھر تصدیق کا معنی بھی بتا دیا کہ مخبر جب کسی شے کا حکم کرے تو اس کے حکم کے آگے جھک جانا، اس حکم کو مان لینا، اور اس حکم کی اطاعت کرنا تصدیق ہے۔ (اذعان کا معنی ہے: جھک جانا اور یقین کرنا) اور جعله صادقا کا معنی ہے: مخبر کو صادق جاننا۔

قولہ: افعال من الخ: یعنی ایمان ''اِفعالٌ'' کے وزن پر ہے، امن سے مشتق ہے، اور امن، خوف کی ضد ہے، یعنی بے خوف ہونا۔

كانّ حقيقة الخ: سے شارح بتاتا ہے کہ تصدیق کو ایمان کیوں کہتے ہیں، اس کی امن سے کون سی مناسبت ہے؟ تو کہتا ہے: مناسبت یہ ہے کہ جو بندہ کسی کی تصدیق کرے، وہ اس مصدَّق کو تکذیب اور مخالفت سے امن میں کر دیتا ہے (کہ تصدیق سے پہلے مخالفت کر سکتا تھا، لیکن اب تصدیق کر کے اس کو مخالفت سے محفوظ کر لیتا ہے) اس لیے تصدیق کو ایمان کہتے ہیں۔

قولہ: يعدى با للام الخ: یعنی ایمانِ لغوی کبھی متعدی بلام ہوتا ہے، جیسے: قرآن کریم میں ہے: ''وَمَا اَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا'' تو یہاں ایمانِ لغوی متعدی بلام ہے۔ اب یہ دیکھنا ہے کہ ''وما انت بمؤمن'' میں ایمانِ لغوی کا ذکر ہے، کیونکہ اگر ایمانِ شرعی مراد لیا جائے تو اس کلام کے متکلم اِخوۂ یوسف ہیں، اور مخاطب حضرتِ یعقوب علیٰ نبینا وعلیہم الصلوٰۃ و السلام ہیں، ان کو کیسے کہا جا سکتا ہے کہ آپ ہم پر ایمانِ شرعی لائیں، بلکہ ایمانِ شرعی تو بیٹوں نے اپنے باپ (حضرت یعقوب) پر لانا ہے، لہٰذا ایمان کا لغوی معنی مراد ہے، اور کبھی ایمانِ لغوی متعدی بالباء ہوتا ہے، جیسے کہ حدیثِ پاک میں ہے: اَلْاِيْمَانُ اَنْ تُؤْمِنَ بِاللهِ، یہاں بھی ایمانِ لغوی کا ذکر ہے، کیونکہ پہلا ''الايمان'' ایمانِ شرعی ہے، حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے سامنے ایمانِ شرعی کی تعریف فرما رہے ہیں، اور صحابہ کو ایمانِ شرعی کا علم نہ تھا (ورنہ ایمانِ شرعی ان کے سامنے بیان کرنے کی کیا ضرورت تھی؟) اور ایمانِ شرعی کی تعریف میں آپ نے ''ایمان'' کا لفظ ذکر فرمایا (کہ ان تؤمن) لہٰذا اِس دوسرے ایمان سے مراد ہم وہ ایمان لیں گے جس کو صحابہ جانتے ہوں، اور وہ ایمانِ لغوی ہے، یعنی تصدیق کیونکہ اگر ان تؤمن میں بھی ایمان سے مراد ایمان شرعی ہو، تو ایمانِ شرعی کی تعریف میں ایمانِ شرعی کا ذکر ہوگا، جو کہ صحابہ کے نزدیک غیر معلوم ہے۔

قولہ: و ليست حقيقة التصديق الخ: سے شارح علیہ الرحمہ ایک سوال کا جواب دیتا ہے، سوال یہ ہے کہ تم نے ایمانِ لغوی ''تصدیق'' کو بتایا ہے، اور تصدیق تو کفار کو بھی حاصل تھی، جیسا کہ قرآنِ پاک نے کہا: ''يَعْرِفُوْنَهٗ كَمَا يَعْرِفُوْنَ اَبْنَآءَهُمْ'' کہ وہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو اس طرح جانتے ہیں جیسے اپنے بیٹوں کو جانتے ہیں، یعنی ان کو معلوم ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اللہ کے سچے رسول ہیں، قرآن لے کر آئے ہیں، اُن کو یہ باتیں اس طرح معلوم ہیں جیسے ان کو اپنے بیٹوں کا علم ہے، چنانچہ کفار کو بھی تصدیق حاصل ہے، وہ آپ کو رسول اللہ جانتے ہیں، تو چاہیے کہ وہ بھی مومن ہوں

اس کا جواب دیا کہ تصدیق کی حقیقت یہ نہیں ہے کہ کسی خبر کے صدق کی نسبت قلب میں واقع ہو جائے اور دل میں ایک بات آ ئے، بلکہ تصدیق یہ ہوگی کہ وہ نسبت جو دل میں آ گئی ہے، اس کے آگے جھک جانا، اس نسبت کو مان لینا، اس کی اطاعت کرنا، اور اس کو قبول کرنا، یہ تصدیق ہے، اور کفار کے دل میں جو آپ کے متعلق صحیح باتیں تھیں، وہ ان کے دل میں جبراً ڈالی گئی تھیں، ان کا نام تصدیق نہیں ہے، بلکہ اُن باتوں کو مان لینا، ان کی اطاعت کرنا اور ان پر یقین کرنا ایمان ہے اور اس سے کافر محروم تھے، لہٰذا اُن کے قلب میں جو کچھ تھا، وہ تصور تھا، تصدیق نہ تھی۔ اس کی مثال یہ ہے کہ ایک آدمی دوسرے آدمی سے کشتی کرتا ہے۔ پہلا آدمی دوسرے سے کمزور ہے، دوسرے نے پہلے کو زیر کر لیا، اب پہلا کہتا ہے: نہیں، میں اس کشتی کو نہیں مانتا، کیونکہ میرا پاؤں پھسل گیا تھا، لہٰذا دوبارہ کشتی کی جائے، اب دوبارہ کشتی ہوئی تو وہ پہلا آدمی گر گیا، پھر وہ کہتا ہے کہ میں فلاں عارضہ کی وجہ سے گر گیا، ورنہ میں اس سے کم نہیں ہوں، تو بہر حال، اس آدمی کو دوسرے کی طاقت کا اندازہ ہو جاتا ہے، اور جان لیتا ہے کہ یہ مجھ سے طاقتور ہے، لیکن وہ اس بات کو مانتا نہیں ہے، ضد کرتا ہے، تو گویا مجبوراً اس کے دل میں یہ بات آ جاتی ہے کہ یہ مجھ سے طاقتور ہے، لیکن تصدیق تب ہوگی کہ اس کی طاقت کو مانے اور یقین کر لے یہ حال کفار کا تھا۔

**و بالجملة المعنی الذی یعبر عنه بالفارسیة ب”گرویدن“ هو معنی التصدیق المقابل للتصور حیث یقال فی اوائل علم المیزان العلم اما تصور و اما تصدیق صرّح بذلك رئیسهم ابن سینافلو حصل هذا المعنی لبعض الکفار کان اطلاق اسم الکافر علیه من جهة ان علیه شیئا من امارات التکذیب و الانکار کما فرضنا**

---

اور مختصر یہ کہ وہ معنی جو فارسی میں ’’گرویدن،، کے لفظ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ وہ اس تصدیق کا معنی ہے جو تصور کے مقابل ہے، جو علم المیز ان کے شروع میں کہا گیا ہے: کہ علم یا تصور ہے یا تصدیق اس کی صراحت ووضاحت رئیس ابن سینا نے کی۔ پھر اگر یہ معنی بعض کفار کو حاصل ہو جائے تو کافر کے لفظ کا اطلاق اس پر اس جہت سے ہوگا کہ اس پر تکذیب وانکار کی علامات میں سے کچھ ہے جیسا کہ ہم نے فرض کیا۔

---

قولہ: و بالجملة المعنی الذی الخ: سے شارح ماقبل کا خلاصہ ذکر کرتا ہے، کہ جس تصدیق کا نام ایمانِ لغوی ہے، وہ تصدیق بمعنی ’’گرویدن‘‘ ہے، یعنی جھک جانا، مان لینا، اطاعت کرنا، یایقین کرنا۔ البتہ تصدیق کے تین معنی ہیں: ایک معنی ہے: وصف القضیة، جیسے: القضیة صادقة او کاذبة، اس کو فارسی میں ’’راست داشتن‘‘ اور ’’صادق داشتن‘‘ سے تعبیر کرتے ہیں۔ دوسرا معنی ہے: تصدیق بان المحمول ثابتٌ للموضوع، اس کو فارسی میں ’’گرویدن‘‘ اور ’’باور کردن‘‘ کے ساتھ تعبیر کرتے ہیں۔ یہ دو معانی کلام کی صفت بنتے ہیں۔ تیسرا معنی ہے: وصف القائل، مثلاً القائل صادق ام کاذب، اس کو فارسی میں ’’راست گودانستن‘‘ کے ساتھ تعبیر کرتے ہیں۔

شارح علیہ الرحمہ نے ’’شرح المقاصد‘‘ میں یہ غلطی کی ہے کہ اس نے دوسرے اور تیسرے معنی کو ملا کر ایمان بتلایا ہے، اس نے کہا: تصدیق بمعنی ’’گرویدن وراست گودانستن‘‘ کا نام ’’ایمان‘‘ ہے، تو اس نے دوسرے اور تیسرے معنی کو ملا دیا، حالانکہ یہ دو علیحدہ علیحدہ معانی ہیں، ہاں! یہاں ’’شرح العقائد‘‘ میں صحیح کہا ہے کہ تصدیق بمعنی ’’گرویدن‘‘ ایمان لغوی ہے۔

المقابل للتصور الخ: یعنی یہی تصدیق بمعنی ’’گرویدن‘‘ تصور کا مقابل ہے، جیسا کہ علمِ میزان کے اوائل میں پڑھایا جاتا ہے، علم یا تصور ہوگا، یا تصدق، تصدیق بمعنی ’’گرویدن‘‘ ہے، اور رئیس ابوعلی سینا نے بھی اس کی تصریح کی ہے کہ تصدیق بمعنی ’’گرویدن‘‘ تصور کا مقابل ہے، پس یہاں سے ان منطقیوں کا بھی ردّ ہو گیا جو کہتے ہیں کہ تصدیق دو قسم ہے: تصدیق یقینی اور تصدیق ظنی، ردّ اس طرح ہوا کہ شیخ کہتا ہے: تصدیق کا معنی ’’گرویدن‘‘ ہے، اور تصدیق ظنی پر ’’گرویدن‘‘ کب صادق آتا ہے؟ معلوم ہوا کہ تصدیق صرف یقینی ہے، ظنی کوئی نہیں ہے۔ البتہ تصدیق لغوی، شرعی اور منطقی، سب کا معنی گرویدن ہے۔

**ان احدا صدق لجمیع ما جاء به النبی علیه الصلوة و السلام و سلمه و اقر به و عمل و مع ذلك شد الزنار بالاختیار او سَجَد للصنم بالاختیار نجعله کافرا لِما ان النبی علیه الصلوة و السلام جعل ذلك علامة التکذیب و الانکار، و تحقیق هذا المقام علی ما ذکرت یسهل لك الطریق الی حل کثیر من الاشکالات الموردة فی مسئلة الایمان و اذا عرفت حقیقة معنی التصدیق فاعلم ان الایمان فی الشرع هو التصدیق بما جاء به من عند الله تعالی ای تصدیق النبی صلی الله تعالی علیه وسلم بالقلب فی جمیع ما علم بالضرورة مجیئه به من عند الله تعالی اجمالا فانه کاف فی الخروج عن عهدة الایمان و لاتنحط درجته عن الایمان التفصیلی**

---

بیشک کوئی جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وبارک وسلم کی لائی ہو تمام باتوں کی تصدیق کرے اور تسلیم کرے ان کا اقرار کرے اور عمل کرے اس کے ساتھ اپنے اختیار سے جنجو (جو کفر کی ایک علامت ہے) پہنے یا بت کو سجدہ کرے تو ہم اسے کافر قرار دیں گے اس لئے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وبارک وسلم نے اسے جھٹلانے اور انکار کرنے کی علامت بنایا ہے۔ اور اس مقام کی تحقیق اسی انداز پر جو میں نے بیان کر دیا ہے تیرے لئے بہت سارے اشکالات جو ایمان کے مسئلہ میں وارد ہوتے ہیں ان کے حل کی طرف راستے کو آسان کر دے گی اور جب تو نے تصدیق کے معنی کی حقیقت کو جان لیا تو اب یہ جان لو کہ ایمان شرع میں ’’وہ تصدیق ہے اس کی جسے (نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم) اللہ تعالیٰ سے لے کر آئے،، یعنی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی تصدیق دل کے ساتھ ہر اس بات میں جس کا لانا اللہ تعالیٰ سے اجمالاً بالضرورت معلوم ہو تو بے شک وہ کافی ہے عہدۂ ایمان سے نکلنے کے لئے، اور اس کا درجہ ایمان تفصیلی سے گھٹتا نہیں۔

---

قولہ: فلو حصل هذا المعنی الخ: سے شارح بتاتا ہے کہ اگر تصدیق کا پچھلا معنی (گرویدن: جھک جانا، یقین اطاعت کرنا، اس کو مان لینا) کسی شخص کو حاصل ہو جائے تو یہ نہیں ہو سکتا کہ وہ کافر ہے، اور اگر بالفرض اس شخص میں یہ معنی پایا گیا، اور وہ کافر بھی ہے، تو اس کو کافر اس لحاظ سے کہا جائے گا کہ اس میں اَمارات (علاماتِ) تکذیب پائی گئی ہیں، اس وجہ سے کافر نہ کہیں گے کہ اس نے تصدیق نہیں کی، اس نے تصدیق تو کی ہے لیکن اس کے چند افعال ایسے ہیں جن سے تکذیب کا پتا چلتا ہے، اس کی مثال بھی دے دی کہ آدمی نے جمیع ماجاء به النبی صلی اللہ تعالی علیه وسلم کی تصدیق کی، اس کو تسلیم کر لیا، اور اقرار کر کے عمل بھی کیا (تصدیق، اقرار اور عمل، ان تینوں لفظوں کو جمع کر کے یہاں مذاہب جمع کر دیے کہ ایسا شخص یقیناً مومن ہے، سب کے نزدیک، اگر صرف ’’صدق‘‘ کہتا تو دوسرے مذہب والے کہتے کہ

فالمشرك المصدق بوجود الصانع وصفاته لايكون مؤمنا الا بحسب اللغة دون الشرع لاخلاله بالتوحيد و اليه اشار بقوله تعالى “وَمَا يُؤْمِنُ اَكْثَرُهُمْ بِاللّٰهِ اِلَّا وَهُمْ مُّشْرِكُوْنَ” (و الاقرار به) اى باللسان الا ان التصديق ركن لايحتمل السقوط اصلا و الاقرار قد يحتمله كما فى حالة الاكراه، فان قيل قد لايبقى التصديق كما فى حالة النوم و الغفلة، قلنا التصديق باق فى القلب و الذهول انما هو عن حصوله،

---

تو وہ مشرک جو صانع (اللہ تعالیٰ) کے وجود اس کی صفات کی تصدیق کرتا ہے وہ لغوی اعتبار سے مومن ہوگا مگر شرعی اعتبار سے نہیں اس کے توحید میں خلل انداز ہونے کی وجہ سے۔ اور اس کی طرف اللہ تعالیٰ کے اس قول میں اشارہ ہے ”اور ان میں اکثر اللہ تعالیٰ پر ایمان نہیں رکھتے مگر وہ شرک کرتے ہیں،، ”اور اس کے ساتھ اقرار کرنا،، یعنی زبان کے ساتھ، خبردار ایمان ایسا رکن ہے جو ساقط ہو جانے کا بالکل احتمال نہیں رکھتا اور اقرار میں کبھی اس کا احتمال ہوتا ہے۔ جیسا کہ زبردستی اور مجبور کرنے کی حالت میں، پھر اگر کہا جائے کہ کبھی تصدیق بھی باقی نہیں رہتی جیسے نیند اور غفلت کی حالت میں۔ تو ہم جواب دیتے ہیں: تصدیق دل میں باقی ہے اور ذہول یا غفلت اس کے حصول سے ہے۔

---

کافر اس لیے ہوا کہ اس نے اقرار نہیں کیا تھا، اور اگر اقرار کی قید لگاتا اور عمل نہ کہتا تو جو عمل کو ایمان کی جز مانتے ہیں وہ کہہ سکتے تھے کہ عمل نہ کرنے کی وجہ سے کافر ہوا، لہٰذا اُس نے سب کو جمع کر دیا، کہ ایسا شخص سب کے نزدیک مومن ہے)۔ لیکن اگر اس نے اختیاراً جنجو پہننا (کفر کی علامت ہے)، یا صنم (بت) کو اختیاراً سجدہ کیا، ہم اس کو کافر کہیں گے۔ و الایمان فی اللغۃ سے اگلے متن تک ایمانِ لغوی کی بحث آئی ہے۔

قولہ : ان الایمان فی الشرع هو التصدیق بما جاء به الرسول الخ : سے ایمانِ شرعی کی تحقیق کرتے ہوئے شارح کہتا ہے: جو چیزیں حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام من عنداللہ لے کر آئے ہیں، اور ہم اُن چیزوں کو بداہۃً جانتے ہیں، ان کی قلب کے ساتھ تصدیق کرنا، ایمانِ شرعی ہے۔ اور تصدیق کا وہی گزشتہ معنیٰ ہوگا کہ ان چیزوں کو ماننا، ان پر یقین کرنا، اطاعت کرنا اور جھک جانا۔ نوٹ: ”بالضرورۃ“ کی قید اس لیے لگائی کہ جو چیزیں بالبداہۃ معلوم نہیں ہیں کہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام ان کو لے کر آئے ہیں، یا نہیں، اگر ان کی تصدیق نہ کی جائے تو کفر نہیں ہے، جو چیزیں ہمیں بدیہی طور پر معلوم ہیں کہ آپ ان کو من عنداللہ لے کر آئے ہیں، ان کی تصدیق ضروری ہے، جیسے: نماز، توحید، روزہ وغیرہ، یہ بدیہی طور پر ہمیں معلوم ہیں، باقی ان سب چیزوں کی اجمالاً تصدیق کافی ہے، کہ آپ جو کچھ بھی لے کر آئے ہیں سب کی تصدیق کرتا ہوں (خواہ جو بھی لے کر آئے ہوں)۔

پھر شارح کہتا ہے کہ ایمانِ اجمالی کا درجہ ایمانِ تفصیلی (ایمانِ تفصیلی یہ ہے کہ کہے: میں آپ کی فلاں بات میں

ولو سلم فالشارع جعل المحقق الذى لم يطرء عليه ما يضاده فى حكم الباقى حتى كان المؤمن اسما لمن آمن فى الحال او فى الماضى و لم يطرء عليه ما هو علامة التكذيب، هذا الذى ذكره من ان الايمان هو التصديق و الاقرار مذهب بعض العلماء وهو اختيار الامام شمس الائمة و فخر الاسلام و ذهب جمهور المحققين الى انه هو التصديق بالقلب و انما الاقرار شرط لاجراء الاحكام فى الدنيا لما ان تصديق القلب امر باطن لا بد له من علامة فمن صدق بقلبه و لم يقر بلسانه فهو مؤمن عند الله و ان لم يكن مؤمنا فى احكام الدنيا و من اقر بلسانه و لم يصدق بقلبه كالمنافق فبالعكس وهذا هو اختيار الشيخ ابى منصور رحمه الله تعالى و النصوص معاضدة لذلك قال الله تعالى “اُولٰئِكَ كَتَبَ فِىْ قُلُوْبِهِمُ الْاِيْمَانَ” و قال الله تعالى “وَقَلْبُهٗ مُطْمَئِنٌّۢ بِالْاِيْمَانِ” و قال الله تعالى “وَلَمَّا يَدْخُلِ الْاِيْمَانُ فِىْ قُلُوْبِكُمْ” و قال النبى عليه الصلوة و السلام

---

اور اگر تسلیم کر لیا جائے تو شارع (نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم) نے اس محقق کو جس پر وہ نہیں طاری ہوا جو اس (ایمان، محقق) کی ضد ہے تکذیب کی علامت بنایا ہے۔ یہ ہے وہ جس کا مصنف نے ذکر کیا کہ ایمان تصدیق و اقرار ہے بعض علماء کا مذہب ہے، اور یہ ہی امام شمس الائمہ اور فخر الاسلام کا اختیار کردہ ہے، اور جمہور محقق اس طرف گئے ہیں کہ ایمان تصدیقِ قلبی کا نام ہے، اور اقرار دنیا میں احکام جاری کرنے کے لئے شرط ہے، اس لئے کہ تصدیقِ قلب ایک باطنی امر ہے اس کی کوئی علامت ہونا ضروری ہے۔ تو جس کے دل نے تصدیق کی اور اس کی زبان نے اقرار نہیں کیا وہ اللہ کے ہاں مومن ہے اور دنیا کے احکام میں مومن نہیں ہے اور جس نے زبان سے اقرار کیا اور اس کے دل نے تصدیق نہیں کی جیسے منافق تو وہ اس کا الٹ ہے (کافر ہے) اور یہ وہ ہے جسے شیخ ابو منصور رحمہ اللہ تعالیٰ نے اختیار کیا ہے اور نصوص اس کو قوت دیتی ہیں۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: ”یہی وہ لوگ ہیں جن کے دلوں میں (اللہ تعالیٰ) نے ایمان لکھ دیا،، اور اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: ”اور اس کا دل ایمان سے مطمئن ہے،، اور اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: ”اور ابھی تک ان کے دلوں میں ایمان داخل نہیں ہوا،،۔ اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”اے اللہ میرے دل کو اپنے دین پر ثابت رکھ،،

---

بھی تصدیق کرتا ہوں اور فلاں بات میں بھی تصدیق کرتا ہوں) سے کم نہیں ہے، یعنی نفسِ ایمان میں دونوں برابر ہیں۔

فالمشرك المصدق الخ : سے فی جمیع ما کی قید کا فائدہ بتاتا ہے، دوسرے ایک آیت کا حل بھی کرتا ہے، کہ

ایک مشرک ہو جو وجودِ صانع اور صفاتِ صانع کی تصدیق کرتا ہو، لیکن وہ شرک بھی کرتا ہو، تو وہ لغةً مؤمن ہے (کیونکہ لغت میں ایمان مطلق تصدیق کا نام ہے، کہ کسی شے کی تصدیق کرنا، خواہ ''زَیْدٌ قَائِمٌ'' کی ہی تصدیق کر دے) لیکن مومن شرعی نہیں ہے، کیونکہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام جو سب سے اعلیٰ شے یعنی توحید لے کر آئے ہیں اس کا وہ منکر ہے۔

اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ''وَمَا یُؤْمِنُ اَکْثَرُهُمْ بِاللّٰهِ اِلَّا وَهُمْ مُّشْرِكُوْنَ'' یعنی ان میں سے اکثر جو اللہ پر ایمان لائے ہیں، وہ مشرک ہیں، یہاں سے پتا چلتا ہے کہ مشرک مؤمن بھی ہے، اور کافر بھی ہے، تو اس کا حل یہ ہے کہ مشرک کو مؤمن لغةً کہا گیا ہے، اور مشرک شرعاً کہا گیا ہے، یعنی یہ لغوی مؤمن ہے، شرعی مؤمن نہیں ہے۔

قوله : فان قيل قد لايبقى التصديق الخ : اعتراض یہ ہے کہ تم نے کہا ہے: تصدیق ایک ایسا رکن ہے، جو کبھی بھی سقوط کا احتمال نہیں رکھتا، حالانکہ یہ سقوط کا احتمال رکھتا ہے، مثلاً حالتِ نوم یا حالتِ غفلت میں تصدیق نہیں رہتی، چنانچہ تصدیق ساقط ہوگئی۔ جواب دیا کہ نوم وغفلت کے باوجود تصدیق باقی رہتی ہے، کیونکہ خود تصدیق علم ہے اور الصورة الحاصلة من الشیء عند العقل ہے، تو وہ کیفیت یا صورت قلب کے ساتھ قائم رہتی ہے، نوم کے وقت بھی اور غفلت کے وقت بھی، ہاں! نوم وغفلت کے وقت اس تصدیق کا علم نہیں ہوتا، بہرحال، نفسِ تصدیق باقی بالقلب رہتی ہے۔

و لو سلم فالشارع الخ :فان قيل کا دوسرا جواب دیتا ہے کہ بالفرض ہم مان لیتے ہیں کہ نوم وغفلت کے وقت تصدیق زائل ہو جاتی ہے اور باقی نہیں رہتی ہے، لیکن جو شخص ایمان لایا اور پھر اس کے بعد ایمان کی ضد کا اس نے ارتکاب نہیں کیا، شارع نے اس شخص کے ایمان کو برقرار اور بحال رکھا ہے، لہٰذا جو شخص ایمان لایا اور نوم وغفلت کی وجہ سے تصدیق باقی نہ رہی، تو وہ کافر نہ ہوگا، جب تک اس کے قلب میں ایمان کی ضد قائم نہ ہو (مثلاً: تکذیب یا علامتِ تکذیب) اور نائم یا غافل کے قلب میں تکذیب نہیں ہے، اگرچہ تصدیق بھی نہیں ہے، لیکن چونکہ تکذیب نہیں ہے، لہٰذا وہ مؤمن ہے، اب مؤمن کا معنی یہ ہوگا، کہ جو فی الحال ایمان لایا ہے، یا ماضی میں لایا ہے، لیکن اس کی جگہ ایمان کی ضد نہیں آئی ہے۔

یہاں تک ایمان کے بارے میں ایک مذہب بیان ہوا، کہ ایمان، تصدیق اور اقرار کے مجموعہ کا نام ہے۔

قوله : و ذهب الجمهور الخ : یہ ایمان میں دوسرا مذہب ہے، جمہور محققین اور ابو منصور ماتریدی علیہ الرحمۃ کا۔

نوٹ: ''معاضدة'' کا معنی ہے: موافقة اور مؤيدة، اور هلا شققت کا معنی ہے: تم نے اس کے دل کو کیوں نہ چیرا

فان قلت نعم الايمان الخ : اعتراض یہ ہے کہ تم کہتے ہو: ایمان تصدیق بالقلب کا نام ہے، تصدیق باللسان کا نام نہیں ہے، حالانکہ جب تصدیق کا لفظ بولا جائے، تو اہلِ لغت اس سے مراد تصدیق لسانی لیتے ہیں، لہٰذا ایمان تصدیق باللسان کا نام ہوا، نہ کہ تصدیق بالقلب کا۔ دوسری بات یہ ہے کہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام اور صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ علیہم صرف کلمۂ شہادت پر اکتفاء کرتے تھے، انہوں نے کبھی استفسار نہیں کیا، کہ جو تم زبان سے کہتے ہو، وہ تمہارے دل میں بھی ہے یا نہیں، اگر ایمان تصدیق بالقلب کا نام ہوتا، تو صحابہ کرام و نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام ان سے استفسار کرتے، ان کا صرف

''اَللّٰهُمَّ ثَبِّتْ قَلْبِیْ عَلٰی دِیْنِكَ'' و قال عليه الصلوة و السلام لاسامة حين قتل من قال ا اله الا الله ''هَلَّا شَقَقْتَ عن قَلْبِهٖ'' فان قلت نعم الايمان هو التصديق لكن اهل اللغة يعرفون منه الا التصديق باللسان و النبی عليه الصلوة و السلام و اصحابه رضی الله تعالى عنهم كانوا يقنعون من المؤمن بكلمة الشهادة و يحكمون بايمانه من غير ستفسار عما فی قلبه، قلت لا خفاء فی ان المعتبر فی التصديق عمل القلب حتى لو رضنا عدم وضع لفظ التصديق لمعنًى او وضعه لمعنًى غير التصديق القلبی لم يحكم احد من اهل اللغة و العرف بان المتلفظ بكلمة صَدَّقْتَ مصدق للنبی عليه الصلوة و السلام مؤمن به و لهذا صح نفی الايمان عن بعض المقرين باللسان قال الله تعالى ''وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَّقُوْلُ اٰمَنَّا بِاللّٰهِ وَبِالْيَوْمِ الْاٰخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِيْنَ'' و قال الله تعالى ''قَالَتِ الْاَعْرَابُ اٰمَنَّا قُلْ لَّمْ تُؤْمِنُوْا وَلٰكِنْ قُوْلُوْٓا اَسْلَمْنَا''

---

ار نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسامہ کو فرمایا: جب آپ نے اس شخص کو قتل کر دیا جس نے لآ الہ الا اللہ پڑھا تھا، ''تو نے اس کے دل کو کیوں نہ چیرا؟'' پھر اگر تو کہے: ہاں ایمان تصدیق ہی ہے، لیکن اہلِ لغت اسے نہیں جانتے مگر زبانی تصدیق، اور بی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام اور صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم ایمان لانے والے سے صرف کلمہ شہادت پر ہی اکتفاء فرماتے تھے اور اس کے مومن ہونے کا حکم لگا دیتے تھے اس سے اس کے دل کے بارے نہیں پوچھتے تھے.. میں کہتا ہوں: اس میں کوئی پوشیدگی نہیں ہے کہ ایمان میں معتبر دل کا عمل ہے حتی کہ اگر ہم فرض کریں کہ تصدیق کی وضع کسی معنی کے لئے نہیں یا یہ زض کرلیں کہ اس کی وضع ایک معنی کے لئے ہے جو تصدیق قلبی کے علاوہ کوئی اور معنی ہے۔ تو لغت اور عرف والوں میں سے کوئی ایک یہ فیصلہ نہیں کرے گا کلمہ ''صَدَّقْتُ''، کہنے والا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی تصدیق کرنے والا آپ پر ایمان لانے الا ہے اور اسی وجہ سے بعض زبان سے اقرار کرنے والوں سے ایمان کی نفی درست ہے، اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: ''اور لوگوں یں سے بعض وہ ہیں جو کہتے ہیں کہ ہم اللہ اور آخری دن پر ایمان لائے حالانکہ وہ مومن نہیں ہیں،، اور اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: دیہاتیوں نے کہا: ہم ایمان لائے، آپ کہہ دو تم ایمان نہیں لائے اور لیکن تم کہو ہم اسلام لائے،،

---

کلمۂ شہادت پر اکتفاء کرنا یہ بتاتا ہے کہ ایمان تصدیق بالاقرار ہے۔

قلت لاخفاء فی ان المعتبر الخ : سے جواب دیتا ہے کہ تصدیق کے لفظ سے اہلِ لغت تصدیق بالاقرار مراد نہیں،

**و اما المقر باللسان وحده فلانزاع فی انه یسمی مؤمنا لغةً و تجری علیه احکام الایمان ظاهرًا و انما النزاع فی کونه مؤمنا فیما بینه و بین اللہ تعالی و النبی علیه الصلوۃ و السلام و من بعده کما کانوا یحکمون بایمان من تکلم بکلمة الشهادة کانوا یحکمون بکفر المنافق فدل علی انه لایکفی فی الایمان فعل اللسان و ایضا الاجماع منعقد علی ایمان مَنْ صدق بقلبه و قصد الاقرار باللسان و منعه منه مانع من خرسٍ و نحوہ فظهر ان لیست حقیقة الایمان مجرد کلمتی الشهادة علی ما زعمت الکرامیة و لمّا کان مذهب جمهور المحدثین و المتکلمین و الفقهاء ان الایمان تصدیق بالجنان و اقرار باللسان و عمل بالارکان اشار الی نفی ذلك بقوله ”فاما الاعمال“ ای الطاعات**

البتہ جو زبان سے صرف اقرار کرنے والا ہے اس کو لغت کے حوالہ سے مومن کہنے میں کوئی اختلاف و جھگڑا نہیں ہے، اور اس پر مومن والے احکام جاری ہوتے ہیں، اور نزاع اس بات میں ہے کہ وہ اللہ کے ہاں مومن ہے یا نہیں، اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے بعد والے جیسے اس شخص کے ایمان کا حکم لگاتے تھے جس نے کلمہ شہادت پڑھا ایسے ہی منافق کے کفر کا حکم لگایا کرتے تھے، تو یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ ایمان میں صرف زبان کا اقرار کافی نہیں ہے۔ نیز اس شخص کے ایمان پر اجماع منعقد ہے جس نے دل سے تصدیق کی اور زبان سے اقرار کا قصد کیا اور اسے کسی مانع نے روک رکھا جیسے گونگا ہونا وغیرہ تو ظاہر ہو گیا کہ ایمان کی حقیقت خالی کلمہ شہادت نہیں ہے، جیسا کہ کرامیہ کا گمان ہے۔ اور جب جمہور محدثین اور متکلمین اور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ ایمان دل کی تصدیق، زبان کے اقرار اعضاء کے عمل کا نام ہے، اور اس کی نفی کی طرف مصنف نے اپنے اس قول سے اشارہ کیا ہے: ”پس اعمال“، یعنی عبادات ”تو بڑھتے رہتے ہیں“، اپنی ذات کے اعتبار سے

لیتے، کیونکہ ہم فرض کرتے ہیں کہ لفظ ”تصدیق“ کی کسی معنی کے لیے وضع نہیں ہے، یعنی یہ مہمل ہے، یا اس کی وضع تو ہے لیکن تصدیق قلبی کے لیے وضع نہیں ہے، بلکہ کسی کا نام تصدیق ہے، یعنی نام کے لیے وضع ہے کہ ہم نے کسی کا نام تصدیق رکھ دیا، اب اس صورت میں (کہ تصدیق مہمل ہو یا نام کے لیے وضع ہو) اگر کوئی بندہ کہے: صدقت بالنبی صلی اللہ تعالی علیه وسلم، تو چاہیے کہ اہل لغت اس قائل کو مومن کہیں، کیونکہ تصدیق بالاقرار پایا گیا ہے (وہ خود زبان سے اقرار کر رہا ہے کہ صدقت به)، حالانکہ اہل لغت اس کو مومن نہیں کہتے ہیں، تو معلوم ہوا کہ اہل لغت تصدیق سے تصدیق باللسان نہیں، بلکہ تصدیق بالقلب سمجھتے ہیں۔

و لهذا اصح الخ: سے دوسرا جواب دیتا ہے کہ اگر ایمان تصدیق بالاقرار کا نام ہے، تو پھر بعض مقرّین سے ایمان کی نفی کیوں کی گئی ہے، جبکہ ان کو تصدیق بالاقرار حاصل ہے، اور نفیٔ ایمان کی مثال بھی قرآن شریف سے ذکر کر دی (قَالَتِ الْاَعْرَابُ اٰمَنَّا، قُلْ لَّمْ تُؤْمِنُوْا وَلٰكِنْ قُوْلُوْٓا اَسْلَمْنَا)۔ اس جواب کا تعلق سوال کے پہلے حصہ سے ہے۔

اما المقر باللسان الخ: سے دوسرے حصہ کا جواب دیتا ہے (کہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام اور صحابہ صرف کلمہ شہادت پر اکتفاء فرماتے تھے) کہ جو بندہ زبان سے اقرار کر لے، اس کے عندالناس مومن ہونے میں کسی کا نزاع نہیں ہے، اور ہماری کلام ایسے مومن کے بارے میں نہیں ہے، بلکہ کلام اس میں ہے کہ عنداللہ مومن کون ہوگا؟ تو عنداللہ مومن تب ہوگا کہ تصدیق بالقلب حاصل ہو۔ البتہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام اور صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم جو اکتفاء کرتے تھے، وہ احکامِ دنیا جاری کرنے کے لیے، کہ یہ بندہ مر جائے تو اس پر نمازِ جنازہ پڑھی جائے، اور اُس کو مسلمانوں کے قبرستان میں دفن کیا جائے، آپ کے کلمۂ شہادت پر اکتفا کرنے کا یہ مطلب نہیں ہوتا تھا کہ یہ بندہ عنداللہ بھی مومن ہے، اگر یہی بات ہوتی تو پھر آپ منافق کو کیوں کافر کہتے تھے، جبکہ تصدیق لسانی اُس کو حاصل ہے۔ بہر حال آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یا آپ کے صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے کلمہ شہادت پر اکتفاء کرنے کا مطلب یہ نہ ہوتا تھا کہ یہ عنداللہ بھی مومن ہے، بلکہ احکامِ دنیا جاری کرنے کے لیے تھا، کہ اس پر مسلمانوں والے احکام جاری کیے جائیں۔

و ایضا الاجماع الخ: سے دوسرے حصے کا دوسرا جواب دیتا ہے، کہ اس بات پر اجماع ہے کہ ایک بندے نے تصدیق بالقلب کر لی اور اقرار باللسان کا ارادہ کیا، لیکن کسی مانع مثلاً گونگا پن کی وجہ سے اقرار نہ کر سکا، تو وہ مومن ہے، اگر اقرار باللسان کا نام ایمان ہے، تو ایسا شخص مومن نہیں ہونا چاہیے، کیونکہ یہاں اقرار منتفی ہے۔

قوله: علی ما زعمت الکرامیة الخ: سے کرامیہ کا مذہب بتایا کہ ایمان اقرار باللسان کا نام ہے، وہ کہتے ہیں: جس نے صرف کلمہ شہادت پڑھ لیا وہ مومن ہو گیا۔ یہاں تک ایمان میں تین مذہب آ گئے۔

و لما کان مذهب جمهور الخ یہاں سے چوتھا مذہب ذکر کرتا ہے، (اور دوسرے یہ مابعد متن کے لیے ربط ہے،) کہ جمہور محدثین، متکلمین اور فقہا کا مذہب یہ ہے: ایمان، تصدیق بالجنان، اقرار باللسان اور عمل کا نام ہے، تو ماتن نے اس چوتھے مذہب کا فاما الاعمال فهی تتزاید فی نفسها الخ: سے ردّ کر دیا، کہ عمل ایمان کا جز نہیں بن سکتا، کیونکہ عمل فی نفسہٖ زیادہ بھی ہوتا ہے اور کم بھی ہوتا ہے، اور نفسِ ایمان کم زیادہ نہیں ہوتا۔

قوله: و ورد ایضا جعل الخ: سے ایک اور دلیل دیتا ہے، کہ اگر عمل ایمان کی جز ہو، تو ایک خرابی لازم آئے گی، وہ یہ کہ قاعدہ ہے: ”ایمان، عمل کی شرط ہے، یعنی قبولیتِ عمل کے لیے ایمان شرط ہے“، اور یہ بھی قانون ہے کہ ”ایک شے جو کسی دوسری شے کے لیے شرط ہو، اس شرط کی جز بھی دوسری شے کے لیے شرط ہوتی ہے“، چنانچہ ایمان، عمل کی شرط ہوا، اب اگر عمل ایمان کی جز ہو تو لازم آئے گا کہ عمل، عمل کے لیے شرط ہو جائے، اور یہ اشتراط الشئ لنفسہٖ ہے، تو باطل ہے۔

"فهی تتزاید" فی نفسها "و الایمان لایزید و لاینقص" فههنا مقامان الاول ان الاعمال غیر داخلة فی الایمان لما مر من ان حقیقة الایمان هو التصدیق و لانه قد ورد فی الکتاب و السنة عطف الاعمال علی الایمان کقوله تعالی "اِنَّ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَ عَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ" مع القطع بان العطف یقتضی المغایرة و عدم دخول المعطوف فی المعطوف علیه و ورد ایضا جعل الایمان شرطا لصحة الاعمال کما فی قوله تعالی "وَ مَنْ یَّعْمَلْ مِنَ الصّٰلِحٰتِ مِنْ ذَکَرٍ اَوْ اُنْثٰی وَ هُوَ مُؤْمِنٌ" مع القطع بان المشروط لایدخل فی الشرط لامتناع اشتراط الشیء لنفسه و ورد ایضا اثبات الایمان لمن ترک بعض الاعمال کما فی قوله تعالی "وَ اِنْ طَآئِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِیْنَ اقْتَتَلُوْا" علی ما مر مع القطع بانه لاتحقق للشیء بدون رکنه و لایخفی ان هذه الوجوه انما تقوم حجةً علی من یجعل الطاعات رکنا من حقیقة الایمان بحیث ان تارکها لایکون مؤمنا کما

---

"اور ایمان نہ گھٹتا ہے نہ بڑھتا ہے"، تو یہاں دو مقام ہیں ① یہ کہ اعمال ایمان میں داخل نہیں ہیں دلیل گزر گئی ہے، کہ ایمان کی حقیقت تصدیق ہے، اور اس لئے کہ کتاب وسنت میں اعمال کا ایمان پر عطف وارد ہوا ہے، جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "بے شک وہ لوگ جو ایمان لائے اور انہوں نے نیک عمل کئے"، اور یہ بات قطعی اور یقینی ہے کہ عطف غیریت کو چاہتا ہے، اور اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ معطوف معطوف علیہ میں داخل نہ ہو، اور یہ بھی وارد ہے کہ (عبادت کے طور پر قبول ہونے کے لئے) ایمان کو اعمال کی شرط بنایا گیا ہے، جیسے اللہ تعالیٰ کے قول میں ہے: "اور جو کوئی نیک اعمال کرے مذکر ہو یا مونث ہو اور ہو وہ مومن"، اس بات کی قطعیت اور یقین کے ساتھ کہ مشروط شرط میں داخل نہیں ہوتا کیوں کہ کوئی شے اپنے ہی لئے شرط ہو ممتنع ہے، نیز ایمان کے اثبات کو اس شخص کے لئے بھی وارد کیا گیا ہے جس نے اعمال کو ترک کر دیا، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے اس قول میں ہے، "اور اگر دو مومنوں کی جماعتیں جھگڑ پڑیں"، جیسا کہ گزر چکا اس بات کی قطعیت اور یقینیت کے ساتھ کہ شے کا تحقق اس کے رکن کے بغیر نہیں ہوتا اور یہ پوشیدہ نہیں ہے کہ یہ وجوہ اس شخص کے خلاف حجت کے طور پر قائم ہوتی ہیں، جو طاعات وعبادات کو حقیقتِ ایمان کا رکن بناتا ہے، اس طرح کہ عبادات کا چھوڑنے والا مومن نہیں ہے۔

---

و لایخفی ان هذه الخ: سے شارح جمہور محدثین کی طرف سے توجیہ کرتا ہے، کہ ماتن کو جمہور محدثین کے مذہب کا پتا ہی نہیں ہے، مذکورہ دلائل جتنے بھی ہیں، سب اس بات پر ہیں کہ اگر عمل کو نفسِ ایمان کی جز بنایا جائے، تو اب ٹھیک ہے

هو رأی المعتزلة لا علی من ذهب الی انها رکن من الایمان الکامل بحیث لایخرج تارکها عن حقیقة الایمان کما هو مذهب الشافعی و قد سبقت تمسکات المعتزلة باجوبتها فیما سبق، المقام الثانی ان حقیقة الایمان لاتزید و لاتنقص لما مر من انها التصدیق القلبی الذی بلغ حد الجزم و الاذعان و هذا لایتصور فیه زیادة و لا نقصان حتی ان من حصل له حقیقة التصدیق فسواء اتی بالطاعات او ارتکب المعاصی فتصدیقه باق علی حاله لاتغیر فیه اصلا و الآیات الدالّة علی زیادة الایمان محمولة علی ما ذکره ابوحنیفة رحمه الله تعالی انهم کانوا امنوا فی الجملة ثم یاتی فرض بعد فرض و کانوا یؤمنون بکل فرض خاص

---

جیسا کہ معتزلہ کی رائے ہے اس کے مذہب پر نہیں جو اس طرف گیا کہ عباداتِ ایمانِ کامل کا رکن ہیں اس طرح کہ اعمال کو چھوڑنے والا حقیقتِ ایمان سے نہیں نکلتا جیسا کہ امامِ شافعی کا مذہب اور معتزلہ کے دلائل ان کے جوابوں سمیت گزر چکے ہیں ② دوسرا مقام یہ ہے کہ ایمان کی حقیقت نہ گھٹتی ہے نہ بڑھتی ہے، جیسا کہ گزر چکا کہ حقیقتِ ایمان وہ تصدیق قلبی ہے جو حدِ یقین وجزم واذعان کو پہنچ چکی ہو اور اس چیز میں زیادتی ونقصان کا تصور نہیں ہے حتی کہ جسے تصدیق کی حقیقت حاصل ہو گئی اس کے لئے برابر ہے کہ وہ نیک اعمال کرے یا برے اعمال کا مرتکب ہو، اس کی تصدیق اپنے حال پر باقی ہے اس میں تبدیلی بالکل نہیں ہے اور وہ آیات جو ایمان کی زیادتی پر دلالت کرتی ہیں انہیں اسی پر محمول کیا جاتا ہے جس کا ذکر سیدنا امامِ اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ نے کیا ہے۔ کہ وہ ایمان لائے تھے پھر فرض کے بعد فرض آتا رہا اور وہ خاص طور پر ہر فرض پر ایمان لاتے تھے

---

کہ جز کے انتفاء سے کل کا انتفاء لازم آئے گا، لیکن اس کے جمہور قائل ہیں، وہ عمل کو جس ایمان کی جز مانتے ہیں، وہ ایمان کامل ہے، اور بالکل صحیح ہے، کہ ایمان کامل کے لیے عمل جز ہے، اگر عمل نہیں تو ایمانِ کامل نہیں ہے، مختصر یہ کہ نزاع لفظی ہے۔ ماتن کا مذہب یہ ہے کہ نفسِ ایمان کی عمل جز نہیں ہے، اس میں جمہور محدثین کو بھی نزاع نہیں ہے۔ اور جمہور جس ایمان کے لیے عمل کو جز مانتے ہیں، وہ ایمان کامل ہے، اور ماتن بھی اس سے انکار نہیں کرسکتا۔

(نفسِ ایمان وہ ہوتا ہے جس کے آجانے سے آدمی کفر سے خارج ہوجاتا ہے، یا یوں کہو کہ جس کی وجہ سے بندہ خلود فی النار سے بچ جائے، وہ نفسِ ایمان ہے، اور ایمانِ کامل وہ ہے جس کی وجہ سے بندہ دخولِ نار سے بچ جائے۔)

قوله: المقام الثانی الخ: یعنی دوسرا قابلِ ذکر مقام یہ ہے کہ ایمان زیادہ ناقص نہیں ہوتا، کیونکہ ایمان کہتے ہیں تصدیق کو، جو جزم، قبول اور اذعان کی حد کو پہنچ جائے، یعنی اس سے اوپر کوئی درجہ نہ ہو، تو اب ایمان میں نہ زیادتی متصور

**و حاصله انه کان یزید بزیادة ما یجب به الایمان و هذا لایتصور فی غیر عصر النبی علیه الصلوة و السلام و فیه نظر لان الاطلاع علی تفاصیل الفرائض ممکن فی غیر عصر النبی علیه الصلوة و السلام و الایمان واجب اجمالًا فیما علم اجمالا و تفصیلًا فیما علم تفصیلا و لا خفاء فی ان التفصیلی ازید بل اکمل**

اوراس کا حاصل یہ ہے کہ ایمان اس کی زیادتی کے ساتھ زیادہ ہوتا ہے جس پر ایمان لانا واجب ہے۔ اور یہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ کے بعد متصور نہیں ہے۔ اس میں اعتراض ہے، کیوں کہ فرائض کی تفاصیل پر مطلع ہونا زمانہ نبی کے علاوہ میں ممکن ہے اور ایمان لانا اجمالاً واجب ہے، اس میں جو اجمالاً معلوم ہو اور تفصیلاً واجب ہے اس میں جو تفصیلاً معلوم ہو اور اس میں کوئی پوشیدگی نہیں ہے کہ تفصیلی بہت زیادہ ہوتا ہے بلکہ کامل تر ہوتا ہے۔

ہوسکتی ہے، نہ کمی۔ زیادتی تو اس لیے متصور نہیں ہوسکتی کہ مومن کو انتہائی درجہ کا جزم واذعان ہے، اس سے اوپر کوئی درجہ ہی نہیں ہے، تو پھر زیادتی کا کیا معنی؟ اور کمی بھی متصور نہیں ہوسکتی، کیونکہ اگر اس درجہ سے کچھ کم درجہ اذعان ہوا، تو ایمان ہی نہ رہا، اور ہماری بحث ایمان میں ہے، لہٰذا نفسِ ایمان نہ زیادتی کا قابل ہے، نہ نقصان کا قابل ہے۔

**قولہ : و الآیات الدالة الخ** : اب اعتراض ہوا کہ بعض آیات سے پتا چلتا ہے کہ ایمان زیادہ ہوتا رہتا ہے، جیسا کہ فرمایا: ''اِذَا تُلِیَتْ عَلَیْهِمْ اٰیٰتُهٗ زَادَتْهُمْ اِیْمَانًا''، تو اس کا ایک جواب امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ نے دیا، کہ جن آیات میں زیادتیٔ ایمان کا ذکر ہے، یہ خاص صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے متعلق ہیں، کیونکہ صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم پہلے پہل اجمالاً (فی الجملہ کا معنی اجمالاً ہے) ایمان لاتے تھے کہ جو بھی حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام لائے ہیں ہم اس کی تصدیق کرتے ہیں، اور جو آگے لائیں گے ان کی بھی تصدیق کرتے ہیں، پھر تصدیق کے بعد احکام نازل ہوتے تھے، کبھی ایک فرض، مثلاً نماز نازل ہوئی، اس کی تصدیق کی، پھر دوسرا فرض، مثلاً: حج نازل ہوا، تو اس کی بھی تصدیق کردی، چنانچہ ایمان بھی زیادہ ہوگیا۔

**و حاصله انه کان الخ** : سے ایک اعتراض کا جواب دیا، اعتراض یہ ہے کہ اگر یکے بعد دیگرے فرائض کی تصدیق کرتے بھی رہیں، تب بھی ایمان میں زیادتی نہیں آسکتی، کیونکہ خود ایمان کی تعریف میں کہہ آئے ہو: ایمان وہ تصدیق ہے جو حدِ جزم کو پہنچ جائے، جب اس سے اوپر درجہ ہی نہیں ہے، تو صحابہ کا ایمان کیسے زیادہ ہوا؟ جواب دیا: ایمان کی زیادتی کا مطلب یہ ہے کہ جن فرائض کے ساتھ ایمان واجب ہے، ان میں زیادتی ہوتی تھی، اسلیے کہہ دیا کہ ایمان زیادہ ہوگیا، حالانکہ حقیقتاً ما یجب بہ الایمان میں زیادتی تھی، اور یہ بات (یعنی ایمان کا زیادہ فرائض سے زیادہ ہونا) صرف حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے زمانہ میں ہی ہوسکتی ہے، بعد میں نہیں، کیونکہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے بعد تو دین مکمل ہوگیا۔

**و ما ذکر من ان الاجمالی لاینحط عن درجته فانما هو فی الاتصاف باصل الایمان ، و قیل ان الثبات و الدوام علی الایمان زیادة علیه فی کل ساعة ، و حاصله ان یزید بزیادة الازمان لما انه عرض لایبقی الا بتجدد الامثال و فیه نظر لان حصول المثل بعد انعدام الشیء لایکون من الزیادة فی شیء کما فی سواد الجسم مثلا و قیل المراد زیادة ثمرته و اشراق نوره و ضیائه فی القلب فانه یزید بالاعمال و ینقص بالمعاصی**

اور وہ جو مذکور ہوا یعنی یہ کہ اجمالی ایمان کے درجہ سے نیچے نہیں گرتا، یہ صرف اصل ایمان سے متصف ہونے میں ہے، اور کہا گیا ہے کہ ثبات ودوام ہر ساعت میں ایمان پر زیادتی ہے، اور اس کا حاصل یہ ہے کہ زمانوں کی زیادتی سے وہ زیادہ ہوتا ہے کیوں کہ وہ عرض ہے اور عرض امثال کے تجدد سے باقی نہیں رہتی۔ اس میں اعتراض ہے: کیونکہ مثل کا حاصل ہونا شے کے منعدم ہونے کے بعد شے میں زیادتی کے قبیل سے نہیں ہے، جیسا کہ جسم میں سیاہی مثلاً کہا گیا ہے: مراد اس کے ثمرہ کی زیادتی ہے، اور اس کے نور کا روشن ہونا ہے اور اس کی روشنی کا دل میں ہونا ہے کہ بلاشک یہ چیز اعمال کے ساتھ بڑھتی ہے اور گناہوں کے ساتھ کم ہوتی ہے۔

یہاں تک امام صاحب کا جواب آیا، کہ آیاتِ دالّہ صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے ساتھ مخصوص ہیں اور وہ فی الجملہ ایمان لاتے، اور پھر یکے بعد دیگرے فرائض کی تصدیق کرتے رہتے تھے، تو جن کے ساتھ ایمان لانا واجب ہے، وہ چونکہ زائد ہوتے رہتے تھے، تو گویا ایمان بھی زیادہ ہوگیا اور فرمادیا: زادتهم ایمانا، اور یہ بات حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے زمانے کے علاوہ متصور نہیں ہوسکتی۔

اب شارح و فیه نظر سے احناف کا ردّ کرتا ہے، کہ تم نے کہا ہے: یہ بات حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے زمانہ کے بعد نہیں ہوسکتی، حالانکہ ہوسکتی ہے، کیونکہ جو فرائض حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام لے کر آئے ہیں، یہ ضروری نہیں کہ ہر بندہ کو ان پر اطلاع ہو، مثلاً ایک آدمی نیا نیا مسلمان ہوا، تو وہ پہلے اجمالی تصدیق کرے گا، پھر اس کو ہم ایک فرض بتائیں گے کہ نماز فرض ہے، وہ اس کی تصدیق کرے گا، پھر ہم اس کو کہیں گے کہ حج بھی فرض ہے، وہ اس کی بھی تصدیق کرے گا، الی آخرہ۔

**قولہ : و ما ذکر ان الاجمالی الخ** : سے ایک اعتراض کا جواب دیا، اعتراض یہ ہے کہ ماقبل تم نے کہا ہے: ایمان اجمالی درجہ میں ایمان تفصیلی سے کم نہیں، اور اب تم کہہ رہے ہو: ایمانِ تفصیلی، اجمالی سے اَکمل اور اَزید ہے، تو جواب دیا کہ ماقبل ہم نے جو کہا تھا، وہ یہ تھا کہ ایمانِ اجمالی و تفصیلی نفسِ ایمان ہونے میں برابر ہیں، باقی رہا نفسِ ایمان کے علاوہ اور خصوصیت کا لحاظ، تو اس خصوصیت کے لحاظ سے ایمانِ تفصیلی، ایمانِ اجمالی سے اَزید واَکمل ہے، کیونکہ ایمان تفصیلی میں عمل، ایمان کی جز ہے، تو اس عمل کی وجہ سے زیادتی آجائے گی۔

**و من ذهب الی ان الاعمال جزء من الایمان فقبوله الزیادة و النقصان ظاھر ، و لھذا قیل ان ھذہ المسئلة فرع مسئلة کون الطاعات جزءًا من الایمان ، و قال بعض المحققون لانسلم ان حقیقة التصدیق لاتقبل الزیادة و النقصان بل تتفاوت قوةً و ضعفًا للقطع بان تصدیق آحاد الامة لیس کتصدیق النبی علیه الصلوة و السلام و لھذا قال ابراھیم علیه الصلوۃ و السلام "وَ لٰکِنْ لِّیَطْمَئِنَّ قَلْبِیْ" ، بقی ھھنا بحث آخر و ھو ان بعض القدریة ذھب الی ان الایمان ھو المعرفة و اطبق علمائنا علی فسادہ لان**

اور جو اس طرف گئے کہ اعمال ایمان کا جزء ہیں تو اس کا زیادتی اور نقصان کو قبول کرنا ظاہر ہے۔ اس لئے کہا گیا ہے کہ یہ مسئلہ عبادات کے ایمان کی جزء ہونے والے مسئلہ کی فرع ہے۔ اور بعض محقق حضرات نے کہا ہے کہ ہم نہیں تسلیم کرتے کہ تصدیق کی حقیقت زیادتی اور نقصان کو قبول نہیں کرتی بلکہ قوت اور ضعف کے حوالہ سے مختلف ہوتی ہے، اس بات کے قطعی ہونے کی وجہ سے کہ امت کے افراد کی تصدیق نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کی تصدیق کی طرح نہیں ہے، اور یہ ہی وجہ ہے کہ سیدنا ابراہیم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے عرض کیا: "اور لیکن اس لئے کہ میرا دل مطمئن ہو"، یہاں پر ایک اور بحث باقی ہے اور وہ یہ کہ بعض قدریہ اس طرف گئے ہیں کہ ایمان معرفۃ ہے اور ہمارے علماء نے اس (مذہب) کے فساد پر اتفاق کیا ہے۔

**قولہ : و قیل ان الثبات و الدوام الخ** : آیات کا ایک جواب تو امام صاحب نے دیا، جس کو شارح نے فیہ نظر سے رڈ کر دیا، اب دوسرا جواب نقل کرتا ہے کہ بعض لوگوں نے کہا کہ ایمان تصدیق ہے، اور تصدیق علم ہے، جو کہ عرض ہے، اور اشعری کے نزدیک عرض دو زمانے باقی نہیں رہتا، ایمان بھی عرض ہے، یہ بھی اسی طرح ہوگا، چنانچہ ایمان پر دوام وثبات، یہ ایمان میں زیادتی ہے، اور یہی آیات میں زیادتی کا مطلب ہے۔ اس کا بھی شارح نے رڈ کر دیا کہ ایک شے ایک زمانے میں معدوم ہو جائے، پھر اس کے امثال ہر زمانہ میں متجدد ہوتے جائیں، تو اس کو زیادتی نہیں کہتے، اگر یہی بات ہو، تو لازم آئے گا کہ ہمارے بالوں کی سیاہی روز بروز زیادہ ہوتی جائے، کیونکہ سیاہی بھی عرض ہے، ایک زمانے باقی نہیں رہ سکتی، جب ایک زمانہ میں معدوم ہوئی، پھر دوسرے زمانے میں اس کی مثال آئی، پھر وہ گئی، دوسری آئی، تو چاہیے کہ کوئی کہے کہ آج تمہارے بال کل پرسوں سے زیادہ کالے ہیں، حالانکہ یہ کوئی نہیں کہتا، اسی طرح ایمان کی مثال کا متجدد ہونا ایمان کی زیادتی نہیں ہے۔

**قولہ : و قیل المراد زیادۃ ثمرته الخ** : سے تیسرا جواب کچھ اور لوگوں کا ذکر کرتا ہے، کہ آیات میں ایمان کی زیادتی کا یہ مطلب ہے کہ ایمان کا ثمرہ اور اس کی روشنی اور نور زیادہ ہو جاتا ہے، کیونکہ بندہ جب اچھے اعمال کرے گا، تو دل

کے اندر ایمان کی روشنی وجلا زیادہ پیدا ہوگی، اور جب بُرے عمل کرے گا، تو تھوڑا نور پیدا ہوگا۔ اس قول کا شارح نے رڈ نہیں کیا۔ یہاں تک جو قول بیان میں آئے، ان لوگوں کے آئے جو کہتے ہیں کہ عمل، ایمان کی جز نہیں ہے۔ انھوں نے آیات کی تاویلات کیں کہ نفسِ ایمان میں زیادتی نہیں ہے، بلکہ زیادتی سے کچھ اور مراد ہے۔

**و من ذھب الخ** : سے کہتا ہے، کہ جو لوگ اعمال کو ایمان کی جز مانتے ہیں، ان کے نزدیک ایمان کا زیادہ اور ناقص ہونا واضح ہے، اس لیے کہا جاتا ہے: ایمان کی زیادتی ونقصان والا مسئلہ، یہ فرع ہے اس کی کہ اعمالِ صالحہ ایمان کی جز ہیں۔ جو لوگ کہتے ہیں کہ اعمالِ صالحہ ایمان کی جز ہیں، ان کے نزدیک ایمان کی حقیقت زیادہ اور کم ہوتی رہتی ہے، اور جو لوگ اعمال کو ایمان کی جز نہیں ٹھہراتے، ان کے نزدیک نفسِ ایمان زیادہ اور ناقص نہیں ہوتا، گویا نزاع فقط لفظی ہے۔

**وقال بعض المحققین الخ** : اب چوتھا جواب بعض محققین کا ذکر کرتا ہے، وہ کہتے ہیں: ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ نفسِ ایمان زیادہ اور ناقص نہیں ہوتا، بلکہ نفسِ ایمان (حقیقتِ ایمان) زیادہ اور ناقص ہوتا ہے، کیونکہ بعض کا ایمان قوی ہوتا ہے، اور بعض کا ضعیف، تو اگرچہ سب مومنین کی تصدیق حدِ جزم تک پہنچی ہوئی ہے، لیکن پھر بھی ایمانوں میں فرق ہے، کیونکہ ایک نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ایمان ہے، اور دوسرا اُمتی کا ایمان، اور یہ دونوں ایمان برابر نہیں ہو سکتے، کیونکہ نبی کا ایمان قوی ہوتا ہے اور اُمتی کا ایمان اُتنا قوی نہیں ہوتا، اسی لیے حضرت ابراہیم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے عرض کی تھی: "ولکن لیطمئن قلبی" یعنی پہلے کی بہ نسبت ایمان ذرا زیادہ قوی ہو جائے۔

اس مذہب کا رڈ شارح نے تو نہیں کیا، لیکن قبلہ استاذ صاحب نے اس کا رڈ بتایا ہے، کہ یہ تو ہم بھی مانتے ہیں کہ ایمان میں قوت وضعف کے لحاظ سے تفاوت ہے، لیکن قوت وضعف قبیلۂ کیف سے ہیں، اور زیادتی ونقصان قبیلۂ "کم" سے ہیں۔ ہماری کلام "کم" میں ہے، کہ آیا ایمان زیادہ اور کم ہو سکتا ہے یا نہیں، اور تم نے جواب میں کہا کہ قوی ضعیف ہوتا ہے، تو قوت وضعف مقولۂ کیف سے ہیں، ہماری بحث مقولۂ کم میں ہے، نہ کہ مقولۂ کیف میں۔ تفاوت باعتبارِ قوت وضعف کے ہم بھی قائل ہیں۔

**قولہ : و بقی ھھنا بحث آخر و ھو ان الخ** : سے شارح ایمان کے متعلق ایک اور مذہب ذکر کرتا ہے، جو قدریہ کا ہے، وہ کہتے ہیں کہ ایمان نام ہے معرفۃ کا، لیکن اس مذہب کے فساد پر علما کا اتفاق ہے، کیونکہ اہلِ کتاب نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کی نبوت کو پہچانتے تھے، لیکن پھر بھی کافر تھے، اس لیے کہ تصدیق نہ تھی، اسی طرح بعض کفار حق کو یقیناً جانتے تھے، تاہم عناداً انکار کرتے تھے، تو دیکھو معرفۃ پائی گئی، لیکن ایمان نہیں ہے، جیسا کہ قرآن پاک میں ہے: "وَاسْتَیْقَنَتْهَآ اَنْفُسُهُمْ" یعنی ان کے نفسوں کو یقین تھا، لیکن پھر بھی وہ کافر تھے۔

اب شارح فلابد سے وہ اصل بحث ذکر کرتا ہے (جس کا "بقی ھھنا بحث" سے ذکر کیا) کہ جب بعض کفار کو معرفۃ اور یقین حاصل تھا، لیکن وہ مومن نہ ہوئے، اور اگر تصدیق ہوتی تو مومن ہوتے، لہٰذا چاہیے کہ معرفۃ اور تصدیق

اهل الكتاب كانوا يعرفون نبوة محمد عليه الصلوة و السلام كما كانوا يعرفون ابنائهم مع القطع بكفرهم لعدم التصديق و لان من الكفار من كان يعرف الحق يقينا و انما كان ينكر عنادًا و استكبارا قال الله تعالى "وَ جَحَدُوْا بِهَا وَ اسْتَيْقَنَتْهَا اَنْفُسُهُمْ" فلابد من بيان الفرق بين معرفة الاحكام و استيقانها و بين التصديق بها و اعتقادها ليصح كون الثاني ايمانا دون الاول و المذكور فى كلام بعض المشائخ ان التصدق عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار المخبر و هو امر كسبى يثبت باختيار المصدق و لذا يثاب عليه و يجعل رأس العبادات بخلاف المعرفة فانها ربما تحصل بلاكسب كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة انه جدار او حجر و هذا ما ذكره بعض المحققين من ان التصديق هو ان تنسب باختيارك الصدق الى المخبر

کیوں کہ اہل کتاب ہمارے آقا محمد علیہ الصلوٰۃ والسلام کی نبوت کو ایسے ہی جانتے تھے جیسے اپنے بیٹوں کو جانتے پہچانتے تھے اس کے باوجود یہ بات قطعی ہے کہ وہ کافر تھے کیوں کہ انہوں نے تصدیق نہ کی۔ اور اس لئے کہ وہ بھی کفار میں سے ہیں جو حق کو یقیناً جانتے تھے اور عناد وتکبر کی وجہ سے انکار کرتے تھے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے "اور انہوں (یہودیوں) نے ان (معجزاتِ موسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام) کا انکار کیا حالانکہ ان کے دلوں کو ان کا یقین تھا، لہٰذا احکام کی معرفۃ اور ان کے یقین کے درمیان اور احکام کی تصدیق واعتقاد کے درمیان فرق کو بیان کرنا ضروری ہے۔ تاکہ ثانی کا ایمان ہونا درست ہو نہ کہ اول کا۔ اور بعض مشائخ کے کلام میں مذکور ہے کہ تصدیق کو دل کے اس پر ربط وثبوت سے تعبیر کیا جاتا ہے جسے مخبر کی خبر دینے سے معلوم کیا جائے، اور وہ امر کسبی ہے جو مصدق کے اختیار سے ثابت ہوتا ہے، اسی لئے اس پر اسے ثواب دیا جائے گا اور اصل عبادات کو معرفۃ کے خلاف بنایا جاتا ہے۔ کہ بلاشبہ وہ کبھی بلاکسب حاصل ہوتی ہیں، جیسے وہ جس کی نظر ایک جسم پر پڑتی ہے تو اسے اس بات کی معرفۃ حاصل ہوتی ہے کہ وہ دیوار ہے یا پتھر ہے اور یہ وہ ہے جس کا ذکر بعض محققین نے کیا۔

میں فرق کیا جائے، تاکہ تصدیق ایمان بنے اور معرفۃ ایمان نہ بنے، تو فرق یہ ہے کہ مخبر کی جو اخبار معلوم ہوئی ہیں، ان اخبار پر دل کو باندھ دینا تصدیق ہے، کہ بات یہی ہے جو مخبر نے کہا ہے، اور اس کے علاوہ کوئی بات نہیں۔ اب اس لحاظ سے تصدیق امر کسبی اور اختیاری ہوگا، کیونکہ کوئی بندہ جو اخبار پر دل کو باندھے گا، وہ اس کا اپنا کسب ہوگا اور اختیار سے باندھے گا، تو گویا تصدیق امر کسبی اور اختیاری ہے، یعنی تصدیق کے لیے کسب واختیار، ضروری اور لازمی ہے، بخلاف معرفۃ کے،

حتى لو وقع ذلك فى القلب من غير اختيار لم يكن تصديقا و ان كان معرفة و هذا مشكل لان التصديق من اقسام العلم و هو من الكيفيات النفسانية دون الافعال الاختيارية لانا اذا تصورنا النسبة بين شيئين و شككنا فى انها بالاثبات او النفى ثم اقيم البرهان على ثبوتها فالذى يحصل لنا هو الاذعان و القبول لتلك النسبة و هو معنى التصديق و الحكم و الاثبات و الايقاع، نعم تحصيل تلك الكيفية يكون بالاختيار فى مباشرة الاسباب و صرف النظر و رفع الموانع و نحو ذلك و بهذا الاعتبار يقع التكليف بالايمان

تصدیق یہ ہے کہ تو اپنے اختیار کے ساتھ سچائی کو مخبر کی طرف منسوب کرے حتی کہ اگر یہ بات دل میں بے اختیار واقع ہو تو تصدیق نہیں ہے۔ اگرچہ وہ معرفۃ ہے۔ اور یہ مشکل ہے کیوں کہ تصدیق علم کی اقسام ہے، اور علم نفسانی کیفیات سے ہے افعال اختیاریہ سے نہیں، کیوں کہ ہم جب دو چیزوں کے درمیان نسبت کا تصور کرتے ہیں اور اس (نسبت) کے اثبات یا نفی ہونے میں شک کرتے ہیں، پھر برہان ودلیل نسبت کے ثبوت پر قائم کی جاتی ہے تو وہ جو ہمیں حاصل ہوگا وہ اس نسبت کا اذعان وقبول ہے یہ ہی تصدیق، حکم، اثبات اور ایقاع کا معنی ہے، ہاں اس کیفیت کی تحصیل اسباب کی مباشرت صرف نظر، رفع موانع وغیرہ جیسی چیزوں میں اختیار کے ساتھ ہوگی، اور اس اعتبار سے تکلیف بالایمان واقع ہوگی۔

کہ اس کا کسبی اور اختیاری ہونا لازمی نہیں ہے، کیونکہ معرفۃ کبھی بغیر کسب اور اختیار کے حاصل ہو جاتی ہے، جیسے ہم گزر رہے ہوں اور اچانک ایک جسم پر نظر پڑ جائے، تو یہ معرفۃ ہوگی، اور پھر نظر وفکر کے بعد جو ہمیں علم آئے گا کہ وہ جسم دیوار ہے یا پتھر ہے، یہ تصدیق ہوگا۔

و ھذا ما ذکرہ الخ: یعنی تصدیق کا یہ معنی صدر الشریعہ کے معنی سے ملتا جلتا ہے، اس نے تصدیق اور معرفۃ میں یہ فرق کیا کہ تصدیق یہ ہے کہ بندہ اپنے اختیار سے صدق کی نسبت مخبر کی طرف کر دے کہ یہ آدمی سچا ہے، اور اگر اس نے کہ نسبت اپنے اختیار سے نہ کی، بلکہ وہ نسبت خود بخود قلب پر چلی گئی، تو یہ معرفۃ ہوگی۔ چنانچہ تصدیق اور معرفۃ میں فرق ہوگیا، کہ معرفۃ عام ہے، اور تصدیق خاص ہے، جہاں تصدیق ہوگی، وہاں ایمان ضرور ہوگا، لیکن جہاں صرف معرفۃ ہو (غیر اختیاری) وہاں ایمان نہ ہوگا۔

قولہ: و ھذا مشکل لان التصدیق الخ: سے شارح اس فرق پر دو اشکال وارد کرتا ہے، پہلا اشکال یہ ہے کہ تم نے کہا ہے: تصدیق ربط القلب اور نسبت کا نام ہے، اور ربط القلب یعنی باندھنا اور نسبت کرنا، یہ افعالِ اختیاریہ ہیں،

و کانّ هذا هو المراد بکونه کسبیا اختیاریا و لایکفی فی حصول التصدیق المعرفة لانها قد تکون بدون ذلك نعم یلزم ان تکون المعرفة الیقینیة المکتسبة بالاختیار تصدیقا و لا بأس بذلك لانه حٍ یحصل المعنی الذی یعبر عنه بالفارسیة ب"گرویدن" و لیس الایمان و التصدیق سوی ذلك و حصوله للکفار المعاندین المنکرین ممنوع و علی تقدیر الحصول فتکفیرهم یکون بانکارهم باللسان و اصرارهم علی العناد و الاستکبار و ما هو من علامات التکذیب و الانکار

---

اور گویا یہ ہی مراد ہے تصدیق کے کسبی اختیاری ہونے کی اور تصدیق کے حصول میں معرفة کافی نہیں ہوتی، کیوں کہ معرفة کبھی اس کے بغیر ہوتی ہے، ہاں! لازم آتا ہے کہ معرفة یقینی اکتسابی اختیار کے ساتھ تصدیق ہو اور اس میں کوئی حرج نہیں ہے، اس لئے کہ اس وقت وہ معنی حاصل ہوگا جسے فارسی میں ''گرویدن،، سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اور ایمان وتصدیق اس کے سوا نہیں ہے۔ اور اس کا حصول عناد والے منکر کافروں کے لئے ممنوع ہے۔ اور حصول کی تقدیر میں ان کو کافر قرار دینا ان کے زبان سے انکار اور ان کے عناد واستکبار اور اس کی وجہ سے ہے جو تکذیب وانکار کی علامات میں سے ہے۔

---

کما هو ظاهر، اور تصدیق علم کی قسم ہے، اور مقولۂ کیف سے ہے، اور کیفیاتِ نفسانیہ ( کیونکہ تصدیق کیف ہے، جس کا تعلق نفس یعنی قلب سے ہے، تو یہ دل کی ایک کیفیت ہے ) افعالِ اختیاریہ نہیں ہیں، تو تصدیق جو ایک کیفیت ہے تم نے اس کو فعل اختیاری بنا دیا۔ دوسرا اِشکال یہ ہے کہ ہم ایمان کے ساتھ مکلّف ہیں، اور ایمان تصدیق ہے، اور کیف ہے، اور بندہ جو مکلّف ہے، وہ افعالِ اختیاریہ کے ساتھ مکلّف ہے، اور ایمان افعالِ اختیاریہ میں سے نہیں ہے، چنانچہ لازم آئے گا کہ ہم ایمان کے ساتھ مکلّف ہی نہ ہوں۔ یہ اعتراض کی تقریر آ گئی۔

قوله: لانا اذا تصورنا الخ: یہ اس پر دلیل ہے کہ تصدیق افعالِ اختیاریہ سے نہیں ہے، کیونکہ جب ہمیں ایک نسبت کا تصور آئے، تو پہلے شک ہوتا ہے کہ اس نسبت کا ثبوت ہے شے کے لیے یا نفی ہے، پھر شک کے بعد ایک جانب پر برہان قائم کیا جاتا ہے، اِثبات پر یا نفی پر، برہان کے بعد وہ جانب مبرہن راجع ہوتی ہے، اور اس کا اِذعان آ جاتا ہے، تو وہ جو اِذعان حاصل ہوتا ہے، دلیل کے بعد وہ اِذعان فعل نہیں ہے، بلکہ وہ ایک کیفیت ہے۔

قوله: نعم یتحصل الخ: سے شارح جواب دیتا ہے کہ خود تصدیق تو فعل اختیاری اور امر کسبی نہیں ہے، لیکن تصدیق جس پر موقوف ہے، وہ فعل کسبی ہے، لہٰذا کہہ دیتے ہیں کہ تصدیق بھی کسبی ہے، البتہ جس پر تصدیق موقوف ہے، وہ نظر وفکر ہے اور یہ فعل کسبی ہے، کیونکہ نظر وفکر کہتے ہیں امورِ معلومہ کو ترتیب دینا تا کہ امورِ مجہولہ حاصل ہو جائیں، تو ترتیب

الایمان و الاسلام واحد لان الاسلام هو الخضوع و الانقیاد بمعنی قبول الاحکام و لاذعان بها و ذلك حقیقة التصدیق علی ما مر و یؤیده قوله تعالی "فَاَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ یهَا مِنَ الْمُؤْمِنِیْنَ ○ فَمَا وَجَدْنَا فِیْهَا غَیْرَ بَیْتٍ مِّنَ الْمُسْلِمِیْنَ" و بالجملة لایصح فی لشرع ان یحکم علی احدٍ بانه مؤمن و لیس بمسلم او مسلم و لیس بمؤمن و لا نعنی وحدتهما سوی ذلك، و ظاهر کلام المشائخ انهم ارادو عدم تغایرهما بمعنی انه ینفك احدهما عن الآخر لا الاتحاد بحسب المفهوم

---

ورایمان واسلام ایک ہی ہے،، کیوں کہ اسلام کا معنیٰ ہے جھکنا ماننا یعنی احکام کو قبول کرنا اور احکام کا یقین کرنا اور یہ ہی دیق کی حقیقت ہے جیسا کہ گزر چکا ہے اور اس کی تائید اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد کرتا ہے: کہ ہم اس سے نکالیں گے اس کو جو ں میں مومن ہوگا ☆ اور ہم نے اس میں سوائے ایک مسلمانوں کے گھر کے اور کوئی گھر مسلمان نہیں پایا،، اور مختصر یہ کہ شرع ں کسی ایک پر مومن ہونے کا حکم لگانا اور یہ کہ وہ مسلم نہیں یا وہ مسلم ہے اور وہ مومن نہیں اور ہم دونوں کے واحد ہونے سے ں کے علاوہ اور کچھ مراد نہیں لیتے۔ اور مشائخ کا کلام ظاہر ہے کہ انہوں نے ان دونوں کے مغائر نہ ہونے کو مراد لیا ہے، ں معنی میں کہ ان میں سے کوئی ایک دوسرے سے جدا نہیں ہوتا مفہوم کے اعتبار سے ایک ہونا مراد نہیں۔

---

رتب کا فعل ہے، جو اختیاری ہے، اور تصدیق چونکہ امر کسبی پر موقوف ہے، اس لیے کہہ دیتے ہیں کہ تصدیق امر کسبی و تیاری ہے، ورنہ حقیقت میں تو یہ کیفیتِ نفسانی ہے۔ اب دوسرا اِشکال بھی حل ہوگیا کہ ہم افعالِ اختیاریہ کے ساتھ مکلّف ں، تو چونکہ تصدیق جس پر موقوف ہے وہ فعل اختیاری ہے، لہٰذا تصدیق واجب ہے، اور ہم تصدیق کے ساتھ مکلّف ہیں۔

خلاصہ یہ ہے کہ تصدیق اس طرح ہمارے اختیار میں ہے کہ یہ جس پر موقوف ہے اور جس سے حاصل ہوتی ہے، ہمارے اختیار میں ہے، اور اسی اعتبار سے ہی اس کے ساتھ تکلیف واقع ہوئی ہے۔

قوله: نعم یلزم الخ: سے ایک سوال کا جواب دیتا ہے، سوال یہ ہے کہ تم نے کہا ہے: تصدیق ایمان ہے معرفة ایمان نہیں ہے، تو اس کا یہ مطلب ہوا کہ اگر معرفة الٰہی ہو کہ وہ یقینی ہو اور اختیار سے حاصل ہوئی ہو، تو وہ ایمان نہ ں۔ اس کا جواب دیا کہ یہ معرفة ایمان ہوگی، کیونکہ ایسی معرفة تو عینِ تصدیق ہے، اور تصدیق ایمان ہے، اور ماقبل کہا گیا ہے کہ معرفة ایمان نہیں ہے، تو مطلق معرفة کی نفی کی گئی تھی کہ مطلق معرفة کا نام ایمان نہیں ہے، ہاں! اگر ایسی معرفة جو یقینی اور اختیاری ہو تو یہ ایمان ہے، یہ خاص معرفة ایمان ہے نہ کہ ہر معرفة۔

و حصوله للکفار المعاندین الخ: سے ایک اور اعتراض کا جواب دیا، اعتراض یہ ہے کہ تم نے کہا ہے: معرفة

ایمان ہے، اور معرفت بعض کفار کو بھی حاصل تھی کہ ”یعرفونه کما یعرفون ابنائهم“ تو چاہیے کہ ان کو بھی مومن کہا جائے۔ جواب دیا کہ معرفت دو قسم ہے: معرفتِ اضطراری اور معرفتِ اختیاری، کفار کو جو معرفت حاصل تھی، وہ معرفتِ اضطراری تھی، جس سے بندہ مومن نہیں ہوتا، ان میں معرفتِ اختیاری نہ تھی، اور چلو ہم مان لیتے ہیں کہ ان میں معرفتِ اختیاری پائی جاتی ہے، لیکن چونکہ وہ انکار کرتے ہیں یا اور علاماتِ تکذیب پائی جاتی ہیں، اس لیے وہ کافر ہیں۔

قال: و الایمان و الاسلام واحد الخ: سے ماتن ایک اور اختلافی مسئلہ ذکر کرتا ہے کہ اسلام اور ایمان واحد ہیں، اور شارح نے دلیل دی کہ اسلام کہتے ہیں خضوع اور انقیاد کو یعنی جھک جانا، مان لینا اور مطیع ہونا، یعنی احکام کو قبول کرنا اور اُن کے ساتھ جزم کرنا، اور یہی تصدیق ہے، تو اسلام اور تصدیق ایک شے ہوئی، اور تصدیق ہی ایمان ہے، لہٰذا اسلام اور ایمان واحد ہوئے۔

و یؤیده قوله تعالی الخ: سے شارح اس بات پر تائید پیش کرتا ہے کہ اسلام اور ایمان ایک ہیں، اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ”فاخرجنا من کان فیها“ الآیة یعنی نکالا ہم نے ان لوگوں کو جو اس قریہ میں تھے مؤمنین سے، پس نہیں پایا ہم نے اس مرتبہ میں سوا بیتِ مسلمین کے۔ آیت کا آخری حصہ ہمارے مطلوب کا مؤید ہے، یعنی فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِّنَ الْمُسْلِمِينَ۔ اس کی تقریر یہ ہے کہ آیت میں ”غیر“ کا لفظ ہے، اور ایک غیر صفتیہ ہے، اور دوسرا غیر استثنائیہ، اور اصل میں غیر میں صفت ہے، لیکن یہاں آیت میں غیر استثنائیہ ہے، صفتیہ نہیں ہے، کیونکہ اگر یہ صفتیہ ہو تو اس کا موصوف محذوف ہوگا، یعنی بیتا غیر بیت من المسلمین، اب آیت کا معنی یہ بنے گا کہ نہیں پایا ہم نے قریہ لوط میں کسی بیت کو جو غیر ہے بیت مسلمین کا، یعنی اس قریہ میں بیت المسلمین کے سوا اور کوئی بیت نہ تھا، حالانکہ یہ بات غلط ہے، وہاں اور بھی لوگوں کے بیت تھے، کفار کے بھی بیت تھے، اس لیے غیر استثنائیہ لینا پڑے گا، اور چونکہ اس کا مستثنٰی منہ مذکور نہیں ہے، لہٰذا وہ محذوف نکالنا ہوگا کہ فما وجدنا فیها احدا من المؤمنین غیر بیت من المسلمین، اور مستثنٰی منہ مومنین کے نکالنے پر قرینہ یہ ہے کہ ماقبل بھی المؤمنین کا لفظ ہے۔

اور ”من المسلمین“ میں ”من“ بیانیہ اور مسلمین بیت کا بیان نہیں بن سکتا، کیونکہ بیان اور مبین آپس میں عین ہوتے ہیں، لیکن بیت اور مسلمین مغائر ہیں، لہٰذا اس کا مبین محذوف نکالنا ہوگا یعنی ”اہل بیت“ کہ فما وجدنا فیها احدا من المؤمنین غیر اهل بیت من المسلمین، اب دیکھنا یہ ہے کہ آیت تائید کیسے بنی؟ تو وہ اس طرح کہ غیر استثنائیہ ہے اور اصل استثناء میں اتصال ہے، اور مستثنٰی متصل میں مستثنٰی، مستثنٰی منہ میں داخل ہوتا ہے، اب مطلب یہ ہوگا کہ نہیں پایا ہم نے اس قریہ میں کسی ایک کو مؤمنین سے، مگر اہل بیت مسلمین سے، یعنی وہ مسلمین مؤمنین میں داخل تھے، اب اگر یہ کہا جائے کہ اسلام ایمان سے علیحدہ بھی پایا جاتا ہے، تو لازم آئے گا کہ مسلمین کا دخول مؤمنین میں قطعی نہ رہے، حالانکہ مستثنٰی متصل میں مستثنٰی، مستثنٰی منہ میں داخل ہوتا ہے، لہٰذا جو مسلم ہوگا، وہ مؤمن ہوگا۔

**کما ذکر فی الکفایة من ان الایمان هو تصدیق الله تعالی فیما اخبر من اوامره و نواهیه، و الاسلام هو الانقیاد و الخضوع لألُوهیته و ذا لایتحقق الا بقبول الامر و النهی، فالایمان لا ینفك عن الاسلام حکما فلا یتغایران و من اثبت التغایر یقال له ما حکم من آمن و لم یسلم او اسلم و لم یؤمن فان اثبت لاحدهما حکما لیس بثابت للآخر فبها و الا فقد ظهر بطلان قوله۔**

جیسا کہ کفایہ میں مذکور ہے کہ ایمان اللہ تعالیٰ کی جو اس نے احکام کی اور نواہی کی خبر دی اس میں تصدیق کرنے کا نام ہے۔ اور اسلام اس کی الوہیت کو ماننا جھکنا اور تسلیم کرنا ہے اور یہ امر و نہی کو قبول کیے بغیر متحقق نہیں ہے، لہٰذا ایمان اسلام سے حکما الگ نہیں ہو سکتا تو دونوں ایک دوسرے کے غیر نہ ہوئے اور جو غیریت کو ثابت کرے اسے کہا جائے گا: اس کا کیا حکم ہے جو ایمان لایا اور اسلام نہیں یا اسلام لایا اور ایمان نہیں، پھر اگر وہ ایک کے لئے کسی حکم کو ثابت کرے جو دوسرے کے لئے نہ ہو تو ٹھیک ہے ورنہ اس قول کا باطل ہونا ظاہر ہے۔

و بالجملة لایصح الخ: سے بتاتا ہے کہ ”الاسلام و الایمان واحد“ کا کیا مطلب ہے، تو کہتا ہے کہ اتحاد سے مراد اتحادِ شرعی ہے، کہ جسے ہم شرعاً مومن کہیں گے، وہ مسلم بھی ہوگا، اور جس کو ہم شرعاً مسلم کہیں گے، وہ مومن ہوگا، یہ نہیں ہو سکتا کہ شرع میں ایک شخص مومن ہو اور مسلم نہ ہو، یا مسلم ہو، مومن نہ ہو، اور وحدت سے مراد یہی وحدت ہے یعنی اتحاد سے مراد اتحاد فی المفهوم نہیں ہے، بلکہ اتحاد فی المصداق ہے، کہ جہاں ایک سچا (Applicable) آئے گا، وہاں دوسرا بھی سچا آئے گا۔

وظاهر کلام المشائخ الخ: سے ماقبل پر تائید پیش کرتا ہے کہ اتحاد سے مراد ترادف نہیں، تصادق ہے، کہ مشائخ کی کلام سے یہ ظاہر ہے کہ اتحاد کا معنی ہے (الایمان والاسلام واحد میں) عدمِ تغایر یعنی ایمان و اسلام متغایر نہیں ہیں، اور مغایرت کا معنی ہے کہ ایک جہاں پایا جائے وہاں دوسرا نہ پایا جائے، اتحاد کا معنی ہے جہاں ایک پایا جائے گا وہاں دوسرا بھی پایا جائے گا، اور یہی اتحاد فی المصداق ہے، چنانچہ ان میں اتحاد فی المفهوم نہیں ہے، مفہوم علیحدہ علیحدہ ہیں۔

قوله: کماذکر فی الکفایة من ان الایمان الخ: سے اور تائید پیش کرتا ہے کہ صاحب کفایہ نے بھی یہی کہا ہے، کہ ان میں تصادق ہے، ترادف نہیں ہے، تو صاحبِ کفایہ نے کہا تھا کہ ایمان کہتے ہیں ”اللہ تعالیٰ کی تصدیق کرنا اس کے اوامر میں اور نواہی میں“، اور اسلام کہتے ہیں ”الوہیت کا خضوع اور انقیاد یعنی خدا کی الوہیت کو ماننا“ اور الوہیت کو ماننا تب ہوگا کہ اس کے اوامر و نواہی کی تصدیق کی جائے، اگر تصدیق نہیں ہے تو الوہیت کا انقیاد بھی نہیں ہو سکتا، لہٰذا ایمان، اسلام سے منفک نہیں ہو سکتا، حکما، کہ مومن کا اور حکم ہو شرع میں، مسلم کا اور حکم ہو۔

فان قیل قوله تعالی "قَالَتِ الْاَعْرَابُ اٰمَنَّا قُلْ لَّمْ تُؤْمِنُوْا وَ لٰكِنْ قُوْلُوْآ اَسْلَمْنَا" صریح فی تحقیق الاسلام بدون الایمان، قلنا المراد ان الاسلام معتبر فی الشرع لایوجد بدون الایمان و هو فی الآیة بمعنی الانقیاد الظاهر من غیر انقیاد الباطن بمنزلة التلفظ بکلمة الشهادة من غیر تصدیق فی باب الایمان، فان قیل قوله علیه الصلوة و السلام "اَنْ تَشْهَدَ اَنْ لَّآ اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ وَ اَنَّ مُحَمَّدًا رَّسُوْلُ اللّٰهِ وَ تُقِيْمَ الصَّلٰوةَ وَ تُؤْتِيَ الزَّكٰوةَ وَ تَصُوْمَ رَمَضَانَ وَ تَحُجَّ الْبَيْتَ اِنِ اسْتَطَعْتَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا" دلیل علی ان الاسلام هو الاعمال لا التصدیق القلبی، قلنا المراد ان ثمرات الاسلام و علاماته ذلک کما قال علیه الصلوة و السلام لقوم وفدوا علیه "اَتَدْرُوْنَ مَا الْاِيْمَانُ بِاللّٰهِ وَحْدَهٗ" فقالوا الله و رسوله اعلم قال علیه الصلوة و السلام "شَهَادَةُ اَنْ لَّآ اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ وَ اَنَّ مُحَمَّدًا رَّسُوْلُ اللّٰهِ وَ اِقَامُ الصَّلٰوةِ وَ اِيْتَاءُ الزَّكٰوةِ وَ صِيَامُ رَمَضَانَ وَ اَنْ تُعْطُوْا مِنَ الْمَغْنَمِ الْخُمُسَ"

---

پھر اگر کہا جائے: اللہ تعالیٰ کا قول "دیہاتیوں نے کہا ہم ایمان لائے آپ فرماؤ تم ایمان نہیں لائے اور لیکن تم کہو ہم اسلام لائے"، بغیر ایمان کے اسلام کی تحقیق میں صریح ہے۔ ہم جواب میں کہتے ہیں: اسلام شرع میں وہ معتبر ہے جو ایمان کے بغیر نہ پایا جائے، اور یہ ہی معنی آیت میں ہے انقیادِ ظاہری کے معنی میں انقیادِ باطنی کے معنی میں نہیں جیسے ایمان کے باب میں کوئی کلمۂ شہادت بغیر تصدیق کہے۔ پھر اگر کہا جائے: نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان: اسلام یہ ہے کہ تو گواہی دے کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اور یہ کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے رسول ہیں، اور تو نماز قائم کرے، زکوٰۃ ادا کرے، رمضان کے روزے رکھے، اور بیت اللہ کا حج کرے اگر تجھے اس کی طرف راہ کی استطاعت ہو، اس پر دلیل ہے کہ اسلام اعمال ہیں، تصدیق قلبی نہیں۔ ہم کہیں گے: مراد یہ ہے کہ اسلام کے ثمرات اور اس کی یہ علامتیں ہیں جیسا کہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے ان لوگوں کو فرمایا جو وفد بن کر آئے تھے: "کیا تم جانتے ہو اللہ وحدہ لاشیک لہ پر ایمان کیا ہے"، تو صحابہ کرام نے عرض کیا: اللہ اور اس کا رسول خوب جانتے ہیں۔ تو آپ علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا: اس کی گواہی دینا کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اور اس کی کہ محمد اللہ کے رسول ہیں اور نماز قائم کرنا، زکوۃ دینا، رمضان کے روزے رکھنا، اور غنیمت سے پانچواں حصہ دینا۔

و کما قال علیه الصلوة و السلام "اَلْاِيْمَانُ بِضْعٌ وَّ سَبْعُوْنَ شُعْبَةً اَعْلَاهَا قَوْلُ لَآ اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ وَ اَدْنَاهَا اِمَاطَةُ الْاَذٰى عَنِ الطَّرِيْقِ" و اذا وجد من العبد التصدیق و الاقرار صح له ان یقول انا مؤمن حقا لتحقق الایمان عنه و لاینبغی ان یقول انا مؤمن ان شاء الله تعالی لانه ان کان للشک فهو کفر لا محالة و ان کان للتادیب و احالة الامور الی مشیة الله تعالی او للشک فی العاقبة و المآل لا فی الآن و الحال او للتبرک بذکر الله او للتبرء عن تزکیة نفسه و الاعجاب بحاله فالاولی ترکه لما انه یوهم بالشک و لهذا قال لاینبغی دون ان یقول لایجوز لانه اذا لم یکن للشک فلامعنی لنفی الجواز، کیف و قد ذهب الیه کثیر من السلف حتی الصحابة و التابعین رضی الله تعالی عنهم و لیس هذا مثل قولک انا شاب ان شاء الله تعالی لان الشباب لیس من افعاله المکتسبة و لا مما یتصور البقاء علیه فی العاقبة و المآل و لا مما یحصل به تزکیة النفس والاعجاب

---

اور اسی طرح آپ علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا: "ایمان ستر اور کچھ شعبے ہیں ان میں سے سب سے بلند لا الہ الا اللہ کہنا ہے، اور سب سے کم تر راستہ سے تکلیف دہ چیز کو ہٹا دینا ہے"۔ "اور جب بندے سے تصدیق واقرار پائے جائیں اس کے لئے 'میں سچا مومن ہوں، کہنا صحیح ہے"، اس سے ایمان کے تحقق کی وجہ سے "اور یہ مناسب نہیں ہے کہ وہ کہے میں ان شاء اللہ تعالیٰ مومن ہوں"، کیوں کہ اگر یہ کہنا شک کی وجہ سے ہے تو لامحالہ کفر ہے، اور اگر ادب اور امور کو اللہ تعالیٰ کی مشیئت کی طرف پھیرنے کے لئے ہے یا عاقبت اور انجامِ کار میں شک کی وجہ سے ہے، حال و آن میں نہیں یا اللہ تعالیٰ کے ذکر سے برکت حاصل کرنے کے لئے ہے، یا اپنے آپ کو تزکیہ نفس اور خود پسندی سے بری قرار دینے کے لئے ہے تو زیادہ بہتر یہ ہے کہ اسے چھوڑ دیا جائے، کیوں کہ یہ چیز شک کا وہم ڈالتی ہے، اور یہ وجہ ہے کہ مصنف نے لاینبغی کہا لایجوز نہیں کہا کیوں کہ جب شک نہ ہو تو جواز کی نفی کا کوئی معنی نہیں۔ اور یہ کیسے ہوسکتا ہے۔ اور بہت سارے بزرگ اس طرف گئے ہیں حتی کہ صحابہ اور تابعین بھی رضی اللہ تعالیٰ عنہم۔ اور یہ قائل کے اس قول کی طرح نہیں ہے، "میں جوان ہوں انشاء اللہ تعالیٰ"، کیوں کہ جوانی بندے کے کسی افعال میں سے نہیں ہے اور نہ ان میں سے ہے جن پر بقاء کا آخرت میں تصور ہے اور نہ ان میں سے جن سے تزکیۂ نفس اور خود پسندی حاصل ہوتی ہے۔

---

فان قیل قوله تعالی قالت الاعراب الخ: سے ایک اعتراض کرتا ہے کہ تم کہتے ہو: ایمان واسلام میں اتحاد ہے،

، حالانکہ قرآن سے معلوم ہوتا ہے کہ اسلام ایمان کے علاوہ بھی متحقق ہے، جیسا کہ فرمایا: ''قالت الاعراب'' الآیۃ یعنی کہا بادیہ نشینوں نے: ہم ایمان لائے، لیکن فرمادیجئے: تم ایمان نہیں لائے، تم یہ کہو: ہم اسلام لائے ہیں۔ اس آیت صراحۃً معلوم ہوا کہ اسلام، ایمان سے علیحدہ متحقق ہے۔ تو اس کا شارح نے جواب دیا کہ ایک ایمان و اسلام شرعی ہے اور ایک لغوی، ہماری کلام ایمان و اسلامِ شرعی میں ہے، اور ہم اوپر کہہ بھی آئے ہیں کہ ان میں اتحادِ شرعی ہے، کہ جو مومن ہوگا، وہ مسلم ہوگا اور جو مسلم ہوگا، وہ مومن ہوگا۔ اور یہاں آیت میں ایمان و اسلامِ لغوی کا ذکر ہے۔ اسلامِ لغوی ظاہر انقیاد کا نام ہے، اور اسلامِ شرعی باطنی انقیاد کا نام ہے، اور ایمان لغوی بھی ظاہری انقیاد کو کہتے ہیں، تو مطلب یہ تھا کہ اعراب سے کہو کہ تم ''امنا'' نہ کہو، کیونکہ تمہارے اندر باطنی انقیاد نہیں ہے، ہاں! ظاہری انقیاد ہے، لہٰذا ''اسلمنا'' کہو، اور اگر اسلام لغوی، ایمان سے علیحدہ پایا جائے، تو کوئی حرج نہیں ہے۔

فان قیل قولہ علیہ الصلوۃ و السلام الخ: اعتراض ہوا کہ اسلام و ایمان واحد کس طرح ہیں، حالانکہ احادیث سے پتا چلتا ہے کہ اسلام عمل کا نام ہے، اور ایمان تو تصدیق قلبی ہے، جواب دیا کہ احادیث میں اسلام کی تعریف نہیں کی گئی، بلکہ اسلام کا ثمر ذکر کیا گیا ہے کہ اسلام انقیاد کا نام ہے، لیکن جو بندہ اسلام لائے گا، وہ یہ عمل کرے گا، اور اس سے یہ ثمرات صادر ہوں گے، اور اس سے اسلام کی علامات ظاہر ہوں گی۔ اگر کہو کہ احادیث میں اسلام کی یہ تعریف ہے (کہ ان تشھد الخ) تو پھر لازم آئے گا کہ ایمان بھی عمل کا نام ہو، تصدیق نہ ہو، کیونکہ حدیثِ پاک میں ہے: شھادۃ ان لا الہ الا اللہ الخ۔

قولہ: حقاً یعنی یقیناً۔

قولہ: للتادب و احالۃ الخ: ''تادب'' کا معنی ہے: اللہ تعالیٰ کا ادب کرنا۔

او التبرء عن الخ: یعنی ان شاء اللہ کا لفظ تزکیۂ نفس سے بری ہونے کے لیے کہتا ہے، کیونکہ انا میں انانیت ہے، اور اس سے عُجب (خودپسندی) کا وہم ہوتا ہے، گویا وہ تزکیۂ نفس کررہا ہے، اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا: فَلَاتُزَکُّوْا اَنْفُسَکُمْ۔

کیف و قد ذھب الخ: سے جواز پر دلیل دیتا ہے کہ انا مؤمن ان شاء اللہ کہنا جائز ہے (اگرچہ لائق نہیں ہے) کیونکہ اس کے جواز کی طرف کثیر سلف حتیٰ کہ صحابہ اور تابعین بھی گئے ہیں۔

قولہ: و لیس ھذا مثل قولك الخ: بعض لوگوں نے انا مؤمن ان شاء اللہ کہنے کو مطلقاً ناجائز کہا ہے، چاہے کچھ ہی نیت ہو، کیونکہ انا مؤمن ان شاء اللہ کہنا اس طرح ہے جیسے کوئی کہے: انا شاب ان شاء اللہ تو ظاہر ہے کہ وہ جوان ہے، اس میں اس کو شک ہے، لہٰذا انا شاب ان شاء اللہ کہنا غلط ہے، یا لغو ہے، اسی طرح انا مؤمن ان شاء اللہ بھی۔ تو اس کا جواب دیا کہ ان شاء اللہ ایک تو وہاں کہا جاتا ہے جہاں وہ شے افعالِ مکتسبہ سے ہو، اور دوسرا تب کہا جاتا ہے کہ اس شے کا مستقبل میں ہونا نہ ہونا برابر ہو، یعنی ہونا بھی ضروری نہ ہو اور نہ ہونا بھی ضروری نہ ہو، اور ایمان افعالِ مکتسبہ سے ہے، شباب افعالِ مکتسبہ سے نہیں ہے، لہٰذا ''انا مؤمن ان شاء اللہ'' کہنا ٹھیک ہے، اسی طرح ایمان

بل مثل قولك انا زاھد متقٍ ان شاء اللہ تعالی، و ذھب بعض المحققین الی ان الحاصل للعبد ھو حقیقۃ التصدیق الذی بہ یخرج عن الکفر لکن التصدیق فی نفسہ قابل للشدۃ و الضعف و حصول التصدیق الکامل المنجی المشار الیہ بقولہ تعالی ''اُولٰئِكَ ھُمُ الْمُؤْمِنُوْنَ حَقًّا لَھُمْ دَرَجٰتٌ عِنْدَ رَبِّھِمْ وَ مَغْفِرَۃٌ وَّ رِزْقٌ کَرِیْمٌ'' انما ھو فی مشیۃ اللہ تعالی، و لمّا نقل عن بعض الاشاعرۃ ان یصح ان یقال انا مؤمن ان شاء اللہ تعالی بناءً علی ان العبرۃ فی الایمان و الکفر و السعادۃ و الشقاوۃ بالخاتمۃ حتی ان المؤمن السعید من مات علی الایمان و ان کان طول عمرہ علی الکفر والعصیان والکافر الشقی من مات علی الکفر، نعوذ باللہ منھا، و ان کان طول عمرہ علی التصدیق و الطاعۃ علی ما اشیر الیہ بقولہ تعالی فی حق ابلیس ''وَ کَانَ مِنَ الْکٰفِرِیْنَ''

بلکہ تیرے اس قول کی طرح ہے ''میں انشاء اللہ تعالیٰ زاہد متقی ہوں''، اور بعض محقق اس طرف گئے ہیں کہ بندے کو جو حاصل ہوتا ہے وہ اس تصدیق کی حقیقت ہے، جس سے بندہ کفر سے نکل جاتا ہے لیکن تصدیق فی نفسہ شدت وضعف کو قبول نہیں کرتی اور تصدیق کامل نجات دینے والی کا حاصل ہونا جس کی طرف اللہ تعالیٰ کے اس قول کے ساتھ اشارہ کیا گیا ہے ''وہی پکے سچے مومن ہیں ان کے لئے ان کے رب پاس درجات ہیں اور بخشش اور عزت کی روزی ہے''، وہ اللہ تعالیٰ کی مشیئت میں ہے۔ اور جب بعض اشاعرہ سے منقول ہوا کہ ''میں انشاء اللہ تعالیٰ مومن ہوں''، کہنا درست ہے۔ بنیاد اس کی اس پر ہے کہ ایمان وکفر میں اور سعادت وشقاوت میں اعتبار خاتمہ کا ہے، حتیٰ کہ مومن سعید وہ ہے جو ایمان پر مرے اگرچہ اس کی لمبی عمر کفر پر گزری ہو، اور کافر شقی وہ ہے جو کفر پر مرے ''اس سے اللہ تعالیٰ کی پناہ''، اگرچہ اس کی لمبی عمر تصدیق وطاعت پر گزری ہو جیسا کہ اس کی طرف ابلیس کے بارے میں اللہ تعالیٰ کے اس قول میں اشارہ ہے ''اور وہ کافروں میں تھا یا ہوگیا''،

ایک ایسی چیز ہے جس کا مستقبل میں ہونا ضروری نہیں، کیونکہ ہوسکتا ہے کہ خاتمہ ایمان پر نہ ہو، اس لیے انا مؤمن ان شاء اللہ کہنا جائز ہے، اور شباب نے مستقبل میں ضرور ختم ہوجانا ہے، اور بڑھاپا آجانا ہے، اس لیے انا شاب ان شاء اللہ کہنا لغو ہے۔ انا مؤمن ان شاء اللہ کہنا، اس طرح ہے جیسے کوئی کہے: انا زاھد متقٍ ان شاء اللہ، تو زہد وتقویٰ بھی افعالِ مکتسبہ سے ہے، اور مستقبل میں اس کا وجود ضروری نہیں ہے، اور عدم بھی ضروری نہیں ہے۔

و ذھب بعض المحققین الخ: یعنی بعض لوگوں نے محاکمہ کیا، کہ ایک نفسِ ایمان ہے، دوسرا ایمانِ کامل، نفسِ

**و بقوله عليه الصلوة و السلام "اَلسَّعِيْدُ مَنْ سَعِدَ فِيْ بَطْنِ اُمِّهٖ وَ الشَّقِيُّ مَنْ شَقِيَ فِيْ بَطْنِ اُمِّهٖ" اشار الى ابطال ذلك بقوله "و السعيد قد يشقى" بان يرتد بعد الايمان، نعوذ بالله من ذلك "و الشقى قد يسعد" بان يؤمن بعد الكفر "و التغير يكون على السعادة و الشقاوة دون الاسعاد و الاشقاء و هما من صفات الله تعالى" لما ان الاسعاد تكوين السعادة و الاشقاء تكوين الشقاوة "و لاتغير على الله و لا على صفاته" لما مر من ان القديم لايكون محلا للحوادث، و الحق انه لا خلاف فى المعنى لانه ان اريد بالايمان و السعادة مجرد حصول المعنى فهو حاصل فى الحال**

اور آپ علیہ الصلوٰۃ والسلام کے فرمان سے ''سعادت مند وہ جو پنی ماں کے پیٹ میں سعادت مند ہو چکا اور بد بخت وہ ہے جو اپنی ماں کے پیٹ میں بد بخت ہو چکا،، اس کے باطل کرنے کی طرف اشارہ کیا اپنے اس قول سے ''اور سعادت مند کبھی بد بخت ہوتا ہے،، بایں طور کہ وہ ایمان کے بعد مرتد ہو جائے، اس سے ہم اللہ تعالیٰ کی پناہ مانگتے ہیں۔ ''اور بد بخت کبھی سعادت مند ہو جاتا ہے،، اس طرح کہ وہ کفر کے بعد مومن ہو جاتا ہے۔ ''اور تغیر وتبدل سعادت اور شقاوت پر ہوتا ہے اسعاد اور اشقاء سے نہیں، اور یہ دونوں اللہ تعالیٰ کی صفات میں سے ہیں،، اس لئے کہ اسعاد سعادت کی تکوین ہے اور اشقاء شقاوت کی تکوین ہے۔ ''اور اللہ تعالیٰ پر تغیر نہیں ہوتا نہ ہی اس کی صفات پر،، جیسا کہ گزر چکا ہے، کہ قدیم حوادث کا محل نہیں ہوتا، اور حق یہ ہے کہ معنی میں کوئی اختلاف نہیں کیوں کہ اگر ایمان وسعادت سے مراد صرف معنی کا حصول ہو تو وہ فی الحال حاصل ہے۔

ایمان سے بندہ خلود سے بچتا ہے، اور کامل ایمان سے بندہ دخولِ نار سے بچتا ہے، ایمانِ کامل منجی عن الدخول ہے، تو انہوں نے کہا: نفسِ ایمان میں ''انا مؤمن ان شاء اللہ'' کہنا صحیح نہیں ہے، لیکن ایمانِ کامل جو منجی ہے، اس میں ان شاء اللہ کہنا صحیح ہے، کیونکہ ایمانِ کامل خدا کی مشیت میں ہے۔

قولہ: بقولہ تعالی فی حق ابلیس الخ: دلیل اس طرح بنی کہ اللہ تعالیٰ نے ابلیس کے بارے میں فرمایا: ''و کان من الکافرین''، کان ماضی ہے، جس کا مطلب یہ ہے: وہ پہلے سے کافر تھا، حالانکہ ماضی میں وہ عالم زاہد اور مومن تھا، و کان من الکافرین اللہ نے علم کے لحاظ سے فرمایا ہے، کہ مستقبل میں جا کر اُس نے کافر ہو جانا ہے، معلوم ہوا کہ کفر و ایمان کا مدار خاتمہ پر ہے، اسی طرح شقاوت وسعادت کا مدار بھی خاتمہ پر ہے (اور خاتمہ کسی کو معلوم نہیں، لہٰذا ان شاء اللہ کہنا جائز ہے) جبھی تو خاتمہ کے لحاظ سے اللہ تعالیٰ نے ''و کان من الکافرین'' کہا، گویا وہ ماضی میں کافر تھا۔

**و ان اريد ما يترتب عليه النجاة و الثمرات فهو فى مشية الله تعالى لاقطع بحصوله فى الحال فمن قطع بالحصول اراد الاول و من فوض الى المشية اراد الثانى و فى ارسال الرسل جمع رسول على فَعول من الرسالة و هى سفارة العبد بين الله و بين ذوى الالباب من خليقته ليزيح بها عللهم فيما قصرت عنه عقولهم من مصالح الدنيا و الآخرة و قد عرفت معنى الرسول و النبى فى صدر الكتاب حكمة اى مصلحة و عاقبة حميدة، و فى هذا اشارة الى ان الارسال واجب لا بمعنى الوجوب على الله تعالى بل بمعنى ان قضية الحكمة تقتضيه لما فيه من الحِكَم و المصالح**

اور اگر مراد وہ ہو جس پر نجات وثمرات کا ترتب ہے تو ہو اللہ تعالیٰ کی مشیئت میں ہے، فی الحال اس کے حصول کی کوئی یقینی بات نہیں ہے، اور جس نے حصول کو قطعی اور یقینی قرار دیا اس نے پہلے کو مراد لیا ہے۔ اور جس نے اللہ تعالیٰ کی مشیئت کے سپرد کر دیا اس نے دوسرے معنی کو مراد لیا۔ ''اور رسولوں کو بھیجنے میں،، رسل رسول کی جمع ہے، رسول کا وزن فعول ہے اور رسالت سے ماخوذ ہے اور وہ اللہ اور اس کی مخلوق میں سے عقل مندوں کے درمیان بندے کی سفارت (نمائندگی) ہے، تا کہ اس کے ذریعہ ان کی ہر طرح کی بیماریوں کو زائل کر دے اس میں جس سے ان کی عقلیں قاصر ہیں جیسے دنیا و آخرت کی بھلائیاں۔ اور تو کتاب کے شروع میں رسول و نبی کا معنی جان چکا ہے۔ ''حکمت ہے،، یعنی بھلائی اور اچھا انجام۔ اور اس میں اشارہ اس طرف ہے کہ رسولوں کو بھیجنا واجب ہے اللہ تعالیٰ پر واجب ہونے کے معنی میں نہیں بلکہ اس معنی میں کہ حکمت کا تقاضا یہ ہے کہ وجوب کو چاہے، اس وجہ سے جو اس میں حکمتیں اور مصلحتیں ہیں۔

و بقولہ علیہ الصلوۃ و السلام السعید الخ: حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا کہ سعید وہ ہے جو نیک بخت ہے اپنی ماں کے پیٹ میں، اور شقی وہ ہے جو بد بخت ہے اپنی ماں کے پیٹ میں، وہ بچہ ہوتا ہے کہ ایک فرشتہ کتابت کرتا ہے تو کسی کا خاتمہ بالایمان لکھتا ہے اور کسی کا خاتمہ بالکفر، چنانچہ شقی وہ ہے کہ جس کا خاتمہ کفر پر ہوا، اور فرشتے نے پیٹ میں اس کا خاتمہ بالکفر لکھا، ھکذا السعید۔

قولہ: و فی ھذا اشارۃ الخ: سے شارح بعض فرقوں کا رد کرتا ہے۔ معتزلہ کہتے ہیں کہ اِرسالِ رُسل واجب ہے، اور اہل سنت بھی کہتے ہیں کہ اِرسالِ رُسل واجب ہے، لیکن فرق یہ ہے کہ معتزلہ کہتے ہیں: اِرسالِ رُسل اللہ تعالیٰ پر واجب ہے، اور اِرسال کا ترک محال ہے، اور ہم یہ کہتے ہیں: اِرسالِ رُسل واجب ہے، لیکن اللہ پر واجب نہیں ہے، اور ترک فی نفسہٖ ممکن ہے، لیکن حکمت کا مقتضا یہ ہے کہ ارسال ہو، یعنی اللہ اس پر بھی قادر ہے کہ رسول نہ بھیجے، لیکن اِرسالِ

**و ليس بممتنع كما زعمت السمنية و البراهمة و لابممكن يستوى طرفاه كما ذهب اليه بعض المتكلمين، ثم اشار الى وقوع الارسال و فائدته و طريق ثبوته و تعيين بعض من ثبتت رسالته فقال و قد ارسل الله تعالى رسلا من البشر الى البشر مبشرين لاهل الايمان و الطاعة بالجنة و الثواب و منذرين لاهل الكفر و العصيان بالنار و العقاب فان ذلك مما لا طريقَ للعقل اليه و ان كان فبانظارٍ دقيقة لايتيسر الا لواحدٍ بعد واحدٍ و مبينين للناس ما يحتاجون اليه من امور الدنيا و الدين فانه تعالى خلق الجنة و النار و اَعَدّ فيهما الثواب و العقاب و تفاصيل احوالهما و طريق الوصول الى الاول و الاحتراز عن الثانى مما لايستقل به العقل، و كذا خَلَق الاجسام النافعة و الضارة و لم يجعل للعقول و الحواس الاستقلال بمعرفتهما**

---

اور یہ ممتنع نہیں ہے جیسا کہ سمنیہ اور براہمہ نے گمان کیا اور نہ ہی ایسا ممکن ہے جس کی دونوں جانبیں برابر ہوں جیسا کہ اس طرف بعض متکلمین گئے ہیں۔ پھر مصنف نے ارسال کے وقوع اور کی ثبوت کے طریق اور ان بعض کی تعیین کی طرف اشارہ کیا جس کی رسالت ثابت ہے تو کہا: ''اور اللہ تعالیٰ نے یقیناً انسان سے رسولوں کی انسان کیطرف بھیجا خوشخبری دیتے ہوئے،، اہل ایمان و اہل طاعت کو جنت اور ثواب کی'' اور ڈرانے والے،، کفر و عصیان والوں کو جہنم سے اور عذاب سے، تو بے شک یہ ہے وہ جس کی طرف عقل کا کوئی راہ نہیں ہے، اور اگر ہو بھی تو بہت زیادہ باریک بینی سے ہوگا، جو کسی کسی کو میسر آتا ہے۔ ''اور بیان کرنے والے ہیں لوگوں کے لئے اس کو جس کی طرف لوگ محتاج ہوتے ہیں یعنی دنیا و آخرت کے امور،، کہ بلا شک اللہ تعالیٰ نے جنت و جہنم کو پیدا کیا اور ان میں ثواب سزا کو پیدا کیا اور ان دونوں کے حالات کی تفصیلات اور پہلی تک پہنچنے کا طریقہ اور دوسری سے بچنے کا طریقہ ان چیزوں میں سے ہے جن کے ساتھ عقل مستقل نہیں ہے۔ اور اسی طرح نفع دینے والے اور نقصان دینے والے اجسام کو پیدا کرنا اور عقلوں حواس کے لئے ان دونوں کی معرفۃ کے ساتھ استقلال کو نہیں رکھا۔

---

رُسل خواہ مخواہ ہوگا، کیونکہ یہ حکمت کا مقتضا ہے، تو گویا ہمارے نزدیک اِرسالِ رُسل واجبِ عادی ہے، اور معتزلہ کے نزدیک، واجبِ عقلی۔

کمازعمت السمنية الخ: سے سمنیہ کا ردّ کر دیا جو اِرسالِ رُسل کو ممتنع جانتے ہیں، اور بعض متکلمین یعنی اشاعرہ

**و كذا جَعَل القضايا منها ما هى ممكنات لا طريق الى الجزم باحد جانبيها و منها ماهي واجبات او ممتنعات لاتظهر للعقل الا بعد نظرٍ دائمٍ و بحثٍ كامل بحيث لو اشتغل الانسان به لتعطل اكثر مصالحه فكان من فضل الله و رحمته ارسال الرسل لبيان ذلك كما قال الله تعالى "وَمَا اَرْسَلْنٰكَ اِلَّا رَحْمَةً لِّلْعٰلَمِيْنَ" (و ايدهم) اى الانبياء (بالمعجزات الناقضات للعادات) جمع معجزة وهى امر يظهر بخلاف العادة على يد مدعى النبوة عند تحدى المنكرين على وجه يعجز المنكرين عن الاتيان بمثله**

---

اور اسی طرح اس نے قضایا کو بنایا ان میں سے کچھ ممکن ہیں ان کے دونوں طرفوں میں سے کسی ایک کے یقین کی کوئی راہ نہیں اور کچھ وہ ہیں جو واجب یا ممتنع ہیں جو عقل کے لئے ظاہر نہیں مگر مسلسل غور و فکر کرنے اور بحثِ کامل کے بعد اس طرح کہ اگر انسان اس میں مشغول ہو جائے تو اس کی اکثر بھلائیاں معطل ہو جائیں۔ اور اس سب کے بیان کے لئے رسولوں کا بھیجنا اللہ تعالیٰ کا فضل اور اس کی رحمت ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا'' اور ہم نے نہیں بھیجا آپ کو مگر سارے جہانوں کے لئے رحمت بنا کر،،۔ ''اور اس طرح اُس (اللہ تعالیٰ) نے ان کی،، یعنی انبیاءِ کرام علیہم الصلوات والتسلیمات ''مدد کی معجزات کے ساتھ جو عادات کو توڑنے والے ہیں،، معجزات معجزہ کی جمع ہے، اور معجزہ ایسا امر ہے جو عادات کے خلاف نبوت کا دعوی کرنے والے کے ہاتھ پر صادر ہوتا ہے۔ جب منکروں کی طرف سے مقابلہ ہو اور اس کا صدور اس طور پر ہوتا ہے کہ اس کی مثل لانے سے منکروں کو عاجز کر دیا جاتا ہے۔

---

کا رد کر دیا، جو کہتے ہیں کہ اِرسالِ رُسل ممکن ہے، واجب نہیں ہے، اِرسال اور عدمِ اِرسال دونوں جانبیں برابر ہیں، ہاں! اللہ تعالیٰ کا ارادہ ایک جانب (اِرسال) کو ترجیح دے دیتا ہے (لیکن ماتریدیہ کا مذہب یہ ہے کہ مرجح اللہ تعالیٰ کا ارادہ نہیں ہے۔)

قولہ: فانه تعالى خلق الجنة الخ: ماتن نے کہا تھا کہ انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام لوگوں کو امورِ دنیا بھی بتاتے ہیں اور امورِ دین بھی، تو پہلے شارح امورِ دین کا ذکر کرتا ہے، کہ اللہ تعالیٰ نے جنت و نار کو پیدا کیا، اور ان میں ثواب و عقاب کو تیار کیا۔ ثواب وعقاب کی تفصیل، کہ کس کو کتنا ثواب ملے گا، اور کس کو کتنا عقاب ملے گا، یا گناہ سے بچنے کا طریقہ اور ثواب تک پہنچنے کا طریقہ کیا ہے؟ یہ ایسی اشیاء ہیں کہ ان کے معلوم کرنے میں عقل مستقل نہیں ہے، لہٰذا انبیاء علیہم الصلوٰۃ و السلام کی ضرورت پڑھی۔

و كذا خلق الاجسام سے امورِ دنیا بیان کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اجسامِ ضارّہ (مثلاً: زہر) بھی پیدا کیے

اور نافعہ بھی (جیسے اَدوِیہ) لیکن عقل کو تمام اجسام کا ضرر یا نفع معلوم نہیں ہو سکتا، لہٰذا انبیائے کرام علیہم الصلوٰۃ والسلام نے آ کر بتایا۔

و کذا جعل الخ: سے امورِ دین و دنیا کو اکٹھا کرتا ہے کہ قضایا کئی قسم ہیں: بعض قضایا ممکن ہیں، جن کی دونوں طرفیں برابر ہیں، اور آدمی کی عقل کسی ایک جانب پر جزم نہیں کر سکتی، تو انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام آ کر بتا دیتے ہیں، مثلاً سدرۃ المنتہی، حشر نشر، امام مہدی کا آنا، وغیرہ یہ قضایا ممکنہ ہیں، عقل کسی بھی جانب کو ترجیح نہیں دے سکتی کہ یہ چیزیں واقع میں ہیں یا نہیں، ہوں گی یا نہیں ہونگی، تو انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام نے آ کر ہمیں بتا دیا۔ اسی طرح بعض قضایا واجب ہوتے ہیں کہ العالم حادث، اور بعض قضایا ممتنع ہیں، جیسے: شریك الباری ممتنع، تو اگرچہ عقل ان قضایا کو معلوم کر سکتی ہے، لیکن ان کے معلوم کرنے کے لیے بحثِ کامل اور نظرِ دائم چاہیے، اور اگر انسان اس بحث میں مشغول ہو جائے تو اس کے اکثر مصالح معطل ہو جائیں، سارا وقت اسی میں خرچ ہو جائے، لہٰذا اللہ تعالیٰ نے انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کو بھیجا، انہوں نے آ کر تھوڑے سے وقت میں سب مسائل حل کر دیے، جیسے: ایک آدمی بغیر استاذ کی مدد کے خود کتابیں حل کرنا چاہے تو شاید کر لے، لیکن اس کے لیے عمر کا کافی حصہ چاہیے، لیکن اگر استاذ کے پاس پڑھے تو اس کا کافی وقت بچ جائے گا۔

قولہ: وھی امر یظھر الخ سے شارح معجزہ کی تعریف کرتا ہے، کہ معجزہ وہ خلافِ عادت امر ہے جو مدعیٔ نبوت کے ہاتھ پر اس وقت ظاہر ہو جب وہ منکرین کو مقابلہ کے لیے طلب کرے اور پکارے، اور وہ خلافِ عادت امر ایسا ہو کہ منکرین اس کی مثل لانے سے عاجز آ جائیں۔ اس تعریف میں مذکور تمام قیود پائی جائیں، تب وہ امر معجزہ ہوگا، اگر ان میں سے کوئی ایک بھی نہ پائی گئی تو معجزہ نہ ہوگا، مثلاً خلافِ عادت امر مدعیٔ نبوت کے ہاتھ پر ظاہر نہ ہوا، یا مدعیٔ نبوت کے ہاتھ پر ظاہر ہوا لیکن وہ خلافِ عادت امر، منکرین کو مقابلہ میں بلاتے وقت ظاہر نہ ہوا، بلکہ عدمِ تحدی کے وقت ظاہر ہوا، تو یہ معجزہ نہیں کہلائے گا، یا ظاہر تو تحدی کے وقت ہوا، لیکن منکرین اس کی مثل لانے سے عاجز نہیں ہیں، انہوں نے اس کی مثال پیش کر دی، تو بھی معجزہ نہیں ہوگا۔

و ذلك لانہ لولا التاييد الخ: سے اس پر دلیل دیتا ہے کہ وہ معجزہ نبی کی تائید کے لیے ہوتا ہے، کیونکہ اگر معجزہ سے نبی کی تائید مقصود نہ ہو تو نبی کا قول ماننا واجب نہ ہو، حالانکہ واجب ہے۔ اگر معجزہ سے نبی کی تائید نہ ہو، تو اس کا قول ماننا پھر واجب کیوں ہے؟ دوسری بات یہ ہے کہ پھر مدعیٔ نبوت صادق و کاذب میں فرق ظاہر نہ ہوگا، فرق تب ہی ظاہر ہوگا کہ معجزہ نبی کی تائید بنے، اس طرح صادق و کاذب میں فرق ہو جائے گا۔

یحصل الجزم لصدقه علی طریق جری العادة الخ: سے شارح بتاتا ہے کہ جب نبی اپنا معجزہ دکھادے گا تو نبی کے صدق کا عادتاً جزم ہو جائے گا، یعنی اللہ تعالیٰ کی یہ عادتِ مبارکہ جاری ہے کہ ظہورِ معجزہ کے بعد رائی (دیکھنے والے) کو نبی کے صدق کا جزم ہو جاتا ہے، اور اللہ اس میں علم ضروری و بدیہی پیدا کر دیتا ہے، کہ یہ شخص اپنے دعویٔ نبوت

**و ذلك لانه لو لا التائيد بالمعجزة لما وجب قبول قوله و لما بَانَ الصادق فی دعوی الرسالة عن الكاذب و عند ظهور المعجزة يحصل الجزم بصدقه بطريق جری العادة بان الله تعالی يخلق العلم بالصدق عقيب ظهور المعجزة و ان كان عدم خلق العلم ممكنا فی نفسه و ذلك كما اذا ادعی احد بمحضر من جماعة انه رسول هذا الملك اليهم ثم قال للملك ان كنتُ صادقا فخالف عادتك و قم من مكانك ثلث مرات ففعل يحصل للجماعة علم ضروری عادی بصدقه فی مقالته وان كان الكذب ممكنا فی نفسه**

---

اور یہ اس لئے کہ اگر معجزہ کے ساتھ تائید نہ ہو تو نبی کے قول کو قبول کرنا واجب نہ ہوگا، اور جب رسالت کے دعوی میں سچا جھوٹے سے ظاہر ہو جائے، اور معجزہ کے ظہور کے وقت عادتِ جاریہ کے طور پر دعویٔ نبوت کرنے والے کے سچا ہونے کا جزم و یقین حاصل ہو جاتا ہے۔ کہ اللہ تعالیٰ ظہور معجزہ کے بعد سچائی کے علم کو پیدا فرماتا ہے، اگرچہ علم کا پیدا نہ کرنا فی نفسہ ممکن ہے اور یہ ایسے ہی ہے جیسے کوئی ایک اجتماع کے سامنے دعوی کرے کہ وہ اس بادشاہ کا ان کی طرف قاصد ہے پھر بادشاہ کو کہے: اگر تو سچا ہے تو اپنی عادت کے خلاف کر اور اپنی جگہ سے تین بار اٹھ وہ ایسا کر دے تو جماعت کو اس کے اپنی بات میں سچا ہونے کا علم ضروری حاصل ہو جائے گا اگرچہ فی نفسہ جھوٹ ممکن ہے۔

---

میں سچا ہے، اگرچہ اس علم ضروری کی نقیض یعنی عدمِ تصدیق علم بھی ممکن ہے، یعنی اللہ کی عادتِ جاریہ ہے کہ ظہورِ معجزہ کے بعد بندے کو جزم حاصل ہو جاتا ہے، اگرچہ اس کا خلاف بھی ممکن ہے، کہ بندہ معجزہ دیکھے اور علم نہ آئے، یعنی جزم نہ آئے، اور مدعی کو بندہ سچا نہ جانے۔

قولہ: كما اذا ادعی احد بمحضر من جماعة الخ: سے شارح ماقبل کی مثال دیتا ہے، یعنی اس کی کہ ظہورِ معجزہ کے بعد عادتاً علم بدیہی آ جاتا ہے، اور یہ کہ اس کی نقیض کا حصول بھی ممکن ہے، مثال یہ ہے کہ عوام کی مجلس لگی ہوئی ہے، اور بادشاہ بھی بیٹھا ہے، ایک بندے نے اس مجلس میں دعویٰ کیا کہ میں اس بادشاہ کا، جو تمہارے پاس موجود ہے، رسول (قاصد) ہوں، قوم نے انکار کیا اور کہا: تیرے پاس کیا دلیل ہے کہ تو اس بادشاہ کا رسول (قاصد) ہے، اس بندے نے کہا: میں اس پر دلیل دیتا ہوں، اب وہ بندہ بادشاہ کی طرف متوجہ ہوا اور کہا: اے بادشاہ! اگر میں اپنے دعویٰ میں سچا ہوں، تو تُو آج ایک امر خلافِ عادت کر، وہ یہ کہ تو تین دفعہ اُٹھ بیٹھ، بادشاہ نے تین دفعہ ایسا کر دیا، چنانچہ قوم کو عادتاً علم ضروری حاصل ہو جائے گا، کہ یہ بندہ واقعی اس بادشاہ کا رسول ہے، لیکن یہاں بھی نقیض ممکن ہے کہ لوگوں کو یقین نہ آئے، کیونکہ ہو سکتا ہے

فان الامكان الذاتي بمعنى التجويز العقلي لاينافي حصول العلم القطعي كعلمنا بان جبل احد لم ينقلب ذهبا مع امكانه في نفسه فكذا ههنا يحصل العلم بصدقه بموجب العادة لانها احد طرق العلم كالحس و لايقدح في ذلك امكان كون المعجزة من غير الله تعالى او كونها لا لغرض التصديق او كونها لتصديق الكاذب الى غير ذلك من الاحتمالات كما لايقدح في العلم الضروري الحسي بحرارة النار امكان عدم الحرارة للنار بمعنى انه لو قدّر عدمها لم يلزم منه محال و اول الانبياء آدم و آخرهم محمد عليهم الصلوة والسلام اما نبوة آدم عليه الصلوة و السلام فبالكتاب الدالّ على انه قد اُمر و نهى مع القطع بانه لم يكن في زمنه نبي آخر فهو بالوحي لا غير و كذا السنة و الاجماع فانكار نبوته على ما

---

اور بلا شک امکانِ ذاتی تجویز عقلی کے معنی میں علمِ قطعی کے حاصل ہونے کے منافی نہیں ہے، جیسے کہ ہم جانتے ہیں احد پہاڑ سونا نہیں بنا جبکہ فی نفسہ اس کا امکان ہے، تو اسی طرح یہاں مدعیٔ نبوت کے سچا ہونے کا علم عادت کے مطابق حاصل ہو جاتا ہے، کیونکہ عادت علم کے طرق میں سے ایک طریقہ ہے، جیسے حس اور اس (علم) میں معجزہ کا غیر اللہ کی طرف سے ہونے کا امکان عیب ناک نہیں ہے، یا معجزہ کا تصدیق کی غرض کے بغیر ہونا یا کاذب کی تصدیق کے لئے ہونا وغیرہ احتمالات کا ہونا عیب ناک نہیں ہے جیسا کہ آگ کے گرم ہونے کے علم ضروری حسی میں آگ کی عدم حرارت نہیں آتا، ''اور سب سے پہلے نبی آدم علیہ الصلاۃ والسلام اور سب سے آخری محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہیں'' آدم علیہ الصلاۃ والسلام کی نبوت ثابت ہے کتاب سے جو دلالت کرتی ہے کہ آپ نے امر ونہی فرمایا اس بات کے قطعی اور یقینی ہونے کے ساتھ کہ آپ کے زمانہ میں کوئی دوسرا نبی نہ تھا تو یہ امر ونہی کا عمل وحی کے ساتھ ہی ہوسکتا ہے کسی اور ذریعہ سے نہیں اور اسی طرح سنت اور اجماع سے (بھی ثبوتِ آدم علیہ الصلاۃ والسلام ہے) لٰھذا آپ کی نبوت کا انکار کفر ہے جیسا کہ بعض سے منقول ہے۔

---

کہ بادشاہ اس کی تصدیق کے لیے نہ اٹھا ہو، بلکہ کسی اور غرض کے لیے اُٹھا ہو۔

**فان الامكان الذاتي الخ:** سے شارح دلیل دیتا ہے کہ جزم کے باوجود عدمِ جزم کا امکان ہے، کیونکہ امکانِ ذاتی بمعنیٔ تجویزِ عقلی، علم ضروری عادی کے منافی نہیں ہے۔ اس کی توضیح یہ ہے کہ امکانِ ذاتیؔ کے کئی معنی ہیں: ایک معنی تجویز عقلی ہے، اگر کسی شے کا بندے کو علم بدیہی حاصل ہو جائے، مثلاً معجزہ دیکھنے کے بعد علم بدیہی آ گیا، تو عقل اس بات کو جائز

نقل عن البعض يكون كفرًا و اما نبوة محمد عليه الصلوة و السلام فلانه ادعى النبوة و اظهر المعجزة، اما دعوى النبوة فقد علم بالتواتر و اما اظهار المعجزة فللوجهين احدهما انه اظهر كلام الله تعالى و تحدى به البلغاء مع كمال بلاغتهم فعجزوا عن معارضته باقصر سورة منه مع تهالكهم على ذلك حتى خاطروا بمهجتهم و اعرضوا عن المعارضة بالحروف الى المقارعة بالسيوف

---

نبوتِ محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا (ثبوت) (۱) اس لئے ہے کہ آپ نے دعویٔ نبوت کیا (۲) اور معجزات کا اظہار فرمایا (۳) البتہ دعویٔ نبوت تواتر سے معلوم ہوا ہے اور معجزہ کا اظہار دو طرح ہے، ایک یہ کہ آپ نے اللہ تعالیٰ کے کلام کو ظاہر فرمایا: اور عرب کے بلیغ لوگوں کو چیلنج کیا جب کہ وہ کمالِ بلاغت والے تھے، تو اس کا مقابلہ کرنے اور اس کی ایک مختصر سورت کی مثل لانے سے عاجز رہے جبکہ اس پر وہ بہت زیادہ حرص رکھتے تھے، حتی کہ ان کی روحوں نے خطرہ محسوس کیا اور اس کی مثل حروف والفاظ میں لانے سے انہوں نے منہ پھیر لیا (معانی کے حوالہ سے کیسے لا سکتے تھے) اور تلوار سے مقابلہ کی طرف متوجہ ہوئے،

---

رکھتی ہے کہ اُس بندے کو جزم نہ آتا، چنانچہ امکانِ ذاتی بمعنیٔ تجویزِ عقلی اس علم کے منافی نہیں ہے، مثال کے طور پر: ہمیں یہ قطعی علم ہے کہ جبل احد آج کے دن سونے کا نہیں ہے، لیکن امکانِ ذاتی بمعنیٔ تجویزِ عقلی ہے کہ سونے کا ہو جائے۔ بہرحال، اِمکانِ ذاتی علم قطعی کے منافی نہیں ہے، مثلاً جبل احد اس وقت یقیناً سونے کا نہیں ہے، لیکن یہ ہوسکتا ہے کہ بعد میں سونے کا ہو جائے۔

**و لايقدح في ذلك الخ:** سے شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا، اعتراض یہ ہے کہ ہوسکتا ہے نبی کا معجزہ خدا کی طرف سے نہ ہو، بلکہ اس کے اندر قوت ہو، جس کی وجہ سے خرقِ عادت کا ظہور ہوا ہو، یا خدا کی طرف سے ہو، لیکن ظہور سے مقصد نبی کی تائید نہ ہو، کوئی اور مقصد ہو، اور بھی کئی احتمال ہوسکتے ہیں، چنانچہ علمِ ضروری کیسے ہوگا؟

جواب: یہ احتمالات علم بدیہی قطعی کے منافی نہیں ہیں، یہ احتمالات آدمی میں پیدا ہوسکتے ہیں، جیسے ہم دیکھتے ہیں کہ آگ جلاتی ہے، ہمیں اس کا علم بدیہی ہے، جو حس سے حاصل ہے، لیکن نار میں عدمِ حرارت کا امکان ہے (امکانِ عدمِ حرارت کا مطلب یہ ہے کہ اگر نار میں حرارت کا عدم فرض کیا جائے تو محال لازم نہیں آتا) اور یہ امکان علم ضروری کے منافی نہیں ہے۔ اسی طرح نبی کے معجزہ میں بھی بندے کو احتمالات لاحق ہوسکتے ہیں، کہ ممکن ہے یہ اللہ کی طرف سے نہ ہو، وغیرہ وغیرہ لیکن عادتاً معجزہ دیکھنے کے بعد جزم آ جاتا ہے، تو اس امکان واحتمال سے علم ضروری میں قدح نہیں ہے۔

**و لم ينقل عن احد منهم مع توفر الدواعی الاتیان بشیء مما یدانیه فدلّ ذلك قطعا علی انه من عند الله تعالی و علم به صدق دعوی النبی علیه الصلوة و السلام علما عادیا لایقدح فیه شیء من الاحتمالات العقلیة علی ما هو شان سائر العلوم العادیة، و ثانیهما انه نقل عنه من الامور الخارقة للعادة ما بلغ القدر المشترك منه اعنی ظهور المعجزة حد التواتر و ان کانت تفاصیلها احادا کشجاعة علی رضی الله تعالی عنه وجود حاتم و هی مذکورة فی کتب السیر و قد یستدل ارباب البصائر علی نبوته بوجهین**

ان کے بہت زیادہ دواعی (دعوت دینے والے امور) کے باوجود کسی ایک سے منقول نہیں ہے کہ وہ اس کی مثل تو کیا اس کے قریب ہی کوئی شے بنالایا ہو، یہ چیز یقینی اور قطعی طور دلالت کرتی ہے کہ قرآن پاک اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہے، اور اس سے علمِ عادی کے طور پر معلوم ہوا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا دعویٰ سچا ہے، اس میں احتمالاتِ عقلیہ سے کوئی بھی شے عیب نہیں لگا سکتی کیونکہ تمام علومِ عادیہ کی شان یہی ہے (کہ عقلیات سے ان میں نقض وجرح نہیں ہو سکتی) ان دونوں باتوں میں سے دوسری بات یہ ہے، کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے خارقِ عادت امور اس حد تک منقول ہیں کہ ان کی قدرِ مشترک حدِ تواتر تک پہنچی ہوئی ہے، میری مراد معجزات کا ظہور ہے، ان معجزات یا عادت کے خلاف امور کی تفصیلات اگرچہ اخبارِ آحاد ہیں، جیسے سیدنا علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی شجاعت و بہادری کا بیان یا حاتم طائی کے جود وسخاوت کا بیان ہو، یہ سب کچھ سیرت کی کتابوں میں مذکور ہے: اصحابِ بصیرت نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی نبوت پر دو طرح سے دلیل قائم کی ہے۔

قولہ: و اما نبوة محمد علیه الصلوة و السلام الخ: سے شارح حضور سیدِ عالم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی نبوت پر دلیل دیتا ہے، اور پھر آپ کے خاتم الانبیاء ہونے پر دلیل دے گا۔ نبوت پر دلیل یہ ہے کہ آپ نے دعویٰ نبوت کیا، اور پھر معجزے ظاہر کیے، یہ صغریٰ ہے، اور کبریٰ محذوف ہے، کہ کل من کان کذلك فهو نبی، لہٰذا آپ بھی نبی اللہ ہیں۔

احدهما انه اظهر الخ یعنی آپ کا ایک معجزہ یہ ہے کہ آپ نے کلام اللہ کو ظاہر کیا، اور اس کے ساتھ بُلغاء کو تحدی کی (Challenge کیا) جن کی بلاغت کاملہ تھی، لیکن وہ کلام اللہ کی کم سے کم سورت کی مثل لانے سے عاجز آگئے، حالانکہ وہ معارضہ پر بڑے حریص تھے۔

مذکورہ بالا عبارت میں سب قیدیں، اعتراضوں کا جواب ہیں۔ ایک اعتراض یہ ہے کہ ہو سکتا ہے آپ نے تحدی اَن پڑھوں سے کی ہو، دوسرا یہ کہ قرآنِ پاک ضخیم کتاب ہے، ان کے پاس اتنا وقت نہیں تھا کہ اس کی مثل تیار کرتے، تیسرا یہ کہ وہ اس کی مثل لا سکتے تھے، لیکن ان کفار نے توجہ نہیں دی۔

ان سب باتوں کا جواب دے دیا، کہ تحدی (Challenge) بلغاء کے ساتھ کی، وہ چھوٹی ترین سورت کی مثل لانے سے بھی عاجز آگئے، نیز انہوں نے ضرور توجہ دی، اور وہ کیسے توجہ نہ دیتے، حالانکہ وہ معارضہ کے بڑے حریص تھے، حتیٰ کہ انہوں نے اپنی روحوں کو خطرے میں ڈال دیا (مهـــــج کا معنی ارواح ہے) اور معارضہ بالحروف کو چھوڑ کر مقابلہ بالسیوف شروع کر دیا۔

لم ینقل عن احد منهم الخ: اعتراض ہوا کہ ہو سکتا ہے کفار نے قرآن کی مثل پیش کی ہو، لیکن چونکہ کافی صدیاں گزر چکی ہیں، اس لیے تاریخ میں یہ بات محفوظ نہ ہو سکی ہو، تو اس کا حواب دیا کہ اگر وہ مقابلہ کرتے تو یہ بات تاریخ میں ضرور ہوتی، کیونکہ کفار اسلام کی طرف کئی غلط باتوں کو منسوب کر دیتے ہیں، اگر واقعی وہ مثل پیش کرتے، تو آج ہر غیر مسلم یہی کہتا، چونکہ آج تک کسی نے نہیں کہا کہ کفار نے مقابلہ کیا تھا، تو معلوم ہوا کہ وہ لوگ تحدی سے عاجز آچکے تھے۔

توفر الدواعی کا معنی ہے: کثرتِ اسباب۔

اعنی ظهور المعجزة الخ: یعنی آپ کے معجزات انفراداً تو حدِ تواتر تک نہیں پہنچے ہیں، لیکن ان کا جو قدرِ مشترک ہے، وہ حدِ تواتر تک پہنچ گیا ہے، اور وہ ظہورِ معجزہ ہے، یعنی آپ کے جتنے بھی معجزے اور ان کے بارے میں جتنی روایات ہیں، ان سب سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ آپ سے معجزہ کا ظہور ہوا، تو ظہورِ معجزہ جو قدرِ مشترک ہے، وہ حدِ تواتر کو پہنچی ہے، لیکن اُن کی تفاصیل احاد ہیں، جیسے: شجاعتِ علی کرم اللہ وجہہ الکریم تواتر سے ثابت ہے، لیکن اس کی تفصیل خیبر کا واقعہ، یا آپ کی شجاعت کے باقی واقعات، احاد ہیں، لیکن ان سب سے شجاعتِ علی معلوم ہوتی ہے، اور اسی طرح حاتم طائی کی سخاوت۔

وهی مذکورة الخ: یعنی امورِ خارقہ للعادت ہے۔

قولہ: و قد یستدل ارباب البصائر الخ سے شارح حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی نبوت پر دو اور دلیلیں ذکر کرتا ہے، جو اولیائے کرام نے دی ہیں، اور وہ دلیلیں عقلی ہیں، ایک دلیل امام غزالی رحمہ اللہ تعالیٰ کی ذکر کردہ ہے، اور دوسری امام رازی کی پیش کردہ۔ پہلی دلیل کا مدار اس پر ہے کہ جیسے پہلے انبیائے کرام علیہم الصلوٰۃ والسلام خود کامل تھے، اور ان میں تمام کی مدت جمع ہے، اسی طرح نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام بھی خود کامل تھے، اور وہ تمام کمالات آپ میں پائے جاتے تھے، لہٰذا آپ نبی ہیں۔ دوسری دلیل کا مدار اس پر ہے کہ جیسے انبیائے سابقین لوگوں کی تکمیل کرتے تھے، آپ بھی تکمیل کرتے تھے

پہلی دلیل امام غزالی رحمہ اللہ تعالیٰ کی یہ ہے کہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کے کئی احوال ہیں جو متواتر ہیں، ان میں سے بعض احوال تو قبل از نبوت ہیں، مثلاً صادق و امین ہونا وغیرہ، اور بعض احوال دعوتِ اسلام کے وقت تھے، جیسے تبلیغ دین کی خاطر تکالیف و مصائب برداشت کرنا، اور بعض احوال آپ کے وہ ہیں جو دعوت کے بعد تھے، کہ جب دعوت تام ہو گئی،

احدهما ما تواتر من احواله قبل النبوة و حال الدعوة و بعد تمامها و اخلاقه العظيمة و احكامه الحكمية و اقدامه حيث تحجم الابطال و وثوقه بعصمة الله تعالى فى جميع الاحوال و ثباته على حاله لدى الاهوال بحيث لم تجد اعداؤه مع شدة عداوتهم و حرصهم على الطعن فيه مطعنًا و لا الى القدح فيه سبيلا فان العقل يجزم بامتناع اجتماع هذه الامور فى غير الانبياء و ان يجمع الله تعالى هذه الكمالات فى حق مَنْ يعلم انه يفترى عليه ثم يمهله ثلاثا و عشرين سنة ثم يظهر دينه على سائر الاديان و ينصره على اعدائه و يحيى آثاره بعد موته الى يوم القيامة

(ا) جواَحوال وآثار آپ علیہ الصلاۃ والسلام کے نبوت سے پہلے تواتر کے ساتھ منقول ہیں، آپ کا دعوتِ ایمان دینے کا حال بعداز اعلانِ نبوت احوال وآثار آپ کے اَخلاقِ عظیم، آپ کے حکمتوں سے بھرے احکام، آپ کا آگے بڑھنا جہاں پر بڑے بڑے بہادر پست ہوجاتے ہیں، تمام حالات میں اللہ تعالیٰ کی حفاظت پر آپ کا یقین واعتماد، سختیوں اور خطرے موقعوں پر آپ کا ثابت قدم رہنا، جبکہ آپ کے دشمنوں کو تو نہیں پائے گا کہ سخت دشمنی کے باوجود اور آپ پر طعن کی حرص کے باوجود کوئی آپ پر طعن کرتا ہو، اور نہ ہی کسی کو آپ کی عیب چینی اور کینے کے باوجود عیب کی کوئی راہ ملی ہو (یہ سب کچھ آپ کی نبوت کی منہ بولتی نشانیاں ہیں) کیونکہ عقل اس بات کا یقین رکھتی ہے کہ ان سب امور کا غیر نبی میں اکٹھا ہونا متمنع ہے، اور (دعویٰ نبوت ورسالت میں) اس کی طرف جھوٹ منسوب کر رہا ہے پھر تیئس سال تک اسے مہلت دے اور اس کے دین کو دیگر تمام دینوں پر غلبہ عطا کر دے، اس کے دشمنوں پر اس کی مدد فرمائے، بعداز موت بھی اس کے آثار واحکام کو قیامت تک زندگی عطا کر دے، یعنی باقی رکھے۔

---

تامّ اس طرح ہوئی کہ لوگ کثیر تعداد میں اسلام میں داخل ہونا شروع ہوگئے، اور ملک فتح ہونا شروع ہوگئے، اور بڑے بڑے بادشاہ آپ کے تابع ہوگئے، لوگ اور بادشاہ آپ کی طرف ہدایا اور تحائف بھیجنے لگے، تو یہ دعوت کی تمامیت ہے، تو جب دعوت تامّ ہوگئی اس وقت بھی آپ کے احوال ہیں، مثلاً باوجود ان سب چیزوں کے، آپ کے اخلاق میں ذرا برابر فرق نہ آیا، رہن سہن، لباس وغیرہ اسی طرح رہا جس طرح پہلے تھا، تو یہ آپ کے احوالِ متواترہ ہیں، اور اسی طرح آپ کے اخلاقِ عظیمہ ہیں، مثلاً سخاوت، شجاعت عدالت، جود وحلم وغیرہ، اور آپ کے احکام حکمیہ، کہ آپ نے انسانوں کو اُن کی ضروریات کے مطابق احکام بتائے، مثلاً طہارت، تیمم، طلاق، نکاح وغیر ذالك، اور ان سب احکام میں حکمت بھی تھی، جتنا بھی کوئی آدمی عقل مند ہو، وہ ضروریاتِ انسانی کے تمام احکام یا فائدے نہیں بتا سکتا، آپ کے اندر یہ سب کمالات

و ثانيهما انه ادعى ذلك الامر العظيم بين اظهُرِ قوم لا كتاب لهم و لا حكمة معهم و بيّن لهم الكتاب و الحكمة و علمهم الاحكام و الشرائع و اتم مكارم الاخلاق و اكمل كثيرا من الناس فى الفضائل العلمية و العملية و نوّر العالم بالايمان و العمل الصالح و اظهر الله دينه على الدين كله كما وعده و لا معنى للنبوة و الرسالة سوى ذلك، و اذا ثبتت نبوته و قد دلّ كلامه و كلام الله المنزل عليه على انه خاتم النبيين و انه مبعوث الى كافة الناس بل الى الجن و الانس ثبت انه آخر الانبياء و ان نبوته لاتختص بالعرب كما زعم بعض النصارى، فان قيل قد ورد فى الحديث نزول عيسى عليه الصلوة و السلام بعده، قلنا نعم لكنه يتابع محمدا عليه الصلوة و السلام لان شريعته قد نسخت فلايكون اليه وحى و نصب الاحكام

دوسری دلیل یہ ہے کہ آپ علیہ الصلاۃ والسلام نے اس عظیم امر (منصبِ رسالت) کا دعویٰ ایسے لوگوں میں کیا جن کے پاس کوئی کتاب نہ تھی اور نہ ہی کوئی حکمت ودانائی سے وہ آشنا تھے، آپ علیہ الصلاۃ والسلام نے ان کے لئے کتاب وحکمت کو بیان کیا اور انہیں احکام وشرائع کی تعلیم دی، اخلاق کی خوبیوں کو پورا کر دیا اور بہت سارے لوگوں کو علمی، عملی فضائل میں کامل بنا دیا، اور نور ایمان وعمل صالح سے جہاں کو روشن کر دیا، اللہ تعالیٰ نے آپ علیہ الصلاۃ والسلام کے دین باقی تمام دینوں پر غلبہ عطا کیا جیسا کہ اس نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے وعدہ فرمایا، نبوت ورسالت کا اس کے سوا کوئی اور معنیٰ مقصد نہیں ہے، اور جب آپ کی نبوت ثابت ہوگئی اور آپ کے کلام اور آپ پر نازل شدہ اللہ تعالیٰ کے کلام نے اس بات پر دلالت وراہنمائی کر دی کہ آپ علیہ الصلاۃ والسلام آخری نبی ہیں اور آپ تمام انسانوں بلکہ جن وانس کی طرف بھیجے گئے ہیں، تو ثابت ہوگیا کہ آپ آخری نبی ہیں اور یہ بھی ثابت ہوا کہ آپ کی نبوت صرف عرب کے ساتھ مخصوص نہیں ہے، جیسا کہ بعض نصرانیوں کا گمان ہے، پھر اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ حدیث میں سیدنا عیسیٰ علیہ الصلاۃ والسلام کا نازل ہونا نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کے بعد وارد ہوا ہے، تو ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں: ہاں (بات یوں ہی ہے) لیکن وہ ہمارے آقا ومولا محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وبارک وسلم کی اتباع کریں گے کیونکہ آپ کی شریعت منسوخ ہو چکی ہے لہٰذا نہ تو آپ کی طرف وحی آئے گی اور نہ ہی اس وحی کے مطابق کوئی احکام کا نفاذ آپ کے ذمہ ہوگا،

---

پائے جاتے ہیں، اسی طرح آپ کا جنگوں میں آگے بڑھنا کہ جہاں بڑے بڑے شجاع جھک جاتے تھے، چنانچہ روایات

میں ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سب سے پہلی صف میں آگے آگے جنگ کے لیے کھڑے ہوتے تھے، اور آپ کا اللہ کی عصمت پر اعتماد اور بھروسہ، سب احوال میں، اور بڑی بڑی دشواریوں کے باوجود آپ کا اپنی اصلی حالت پر باقی رہنا، چنانچہ جب بھی کوئی تکلیف ہوتی، چہرے پر ذرا برابر اثر نہ ہوتا تھا، اسی طرح ہشاش بشاش چہرۂ انور نظر آتا تھا، اور کفار کا شدتِ عداوت اور حرص علی الطعن کے باجود آپ کو جائے طعن نہ پانا، اور آپ کے اندر اعتراض کا کوئی راستہ نہ پانا، یہ سب ایسے کمالات ہیں جو نبی میں ہی جمع ہو سکتے ہیں، اور آپ ان سب کمالات کے ساتھ کامل ہوئے۔

اب عقل کا اس بات پر جزم ہے کہ یہ مذکورہ کمالات غیر نبی میں ہونا محال ہے، اور عقل اس بات پر بھی جزم کرتی ہے کہ ان کمالات کا مفتری میں جمع ہونا ممتنع ہے، اور پھر یہ بھی محال ہے کہ وہ مفتری ۲۳ سال تک زندہ بھی رہے، پھر اللہ اس کے دین کو باقی ادیان پر غالب کر دے، اور اس کی مدد و نصرت کرے، اور اس کے انتقال کے بعد اس کے آثار کو قیامت تک زندہ رکھے، ایسی بات غیر نبی میں ممتنع ہے، لہٰذا آپ اللہ کے سچے نبی ہیں۔ فان العقل یجزم سے لے کر ویحیٰی آثارہ الخ : تک ایک ہی دلیل ہے۔

و ثانیهما الخ : سے امام رازی کی دلیل ذکر کرتا ہے۔

فلایکون الیه وحی الخ : یعنی احکامِ شرعیہ کے سلسلہ میں وحی نازل ہوگی، ورنہ یوں تو وحی نازل ہوگی۔

و الاولی ان لایقتصر الخ : یعنی انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کا ذکر کرتے وقت عدد پر بندش نہیں کرنی چاہیے، جس ایک وجہ تو یہ ہے کہ قرآن پاک میں ہے: ”مِنۡهُمۡ مَّنۡ قَصَصۡنَا عَلَيۡكَ وَ مِنۡهُمۡ مَّنۡ لَّمۡ نَقۡصُصۡ عَلَيۡكَ“ اس آیت سے یہ پتا چلتا ہے کہ آپ کو بعض انبیاء کا قصہ نہیں بتایا گیا، اور جن حدیثوں میں عددِ انبیاء کا ذکر ہے، ان سے پتا چلتا ہے کہ آپ کو تمام کا قصہ بتایا گیا ہے، پس وہ احادیث ظاہر کتاب کے مخالف ہوئیں، لہٰذا کتاب پر عمل کرتے ہوئے عددِ انبیاء پر بندش نہیں کرنی چاہیے، بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ اللہ نے جتنے انبیاء بھیجے ہیں، ان سب پر میرا ایمان ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ عددِ انبیاء میں دو حدیثیں ہیں، ایک میں کثرت کا ذکر ہے اور ایک میں قلت کا، اگر کثرت والی حدیث لی جائے تو دوسری حدیث کہے گی کہ تم نے غیر انبیاء کو انبیاء میں داخل کر دیا، اور اگر عددِ قلت والی حدیث کو (جس میں انبیاء کی تعداد ایک لاکھ چوبیس ہزار ذکر ہے) لے کر کہا جائے، تو کثرت والی حدیث کہے گی کہ تم نے ان لوگوں کو، جو نبی تھے، انبیاء کی فہرست سے خارج کر دیا، چنانچہ وہم پڑے گا کہ بعض انبیاء پر ایمان نہ ہوا، اور یہ منع ہے، لہٰذا عدد پر بندش نہیں کرنی چاہیے۔

لایؤمن، امن سے مضارع مجہول ہے، معنی ہوگا کہ بے خوفی نہ کی جائے (یعنی خوف کیا جائے) ذکرِ عدد میں یہ کہ داخل کیا جائے انبیاء میں ان کو جو انبیاء سے نہیں ہیں، یا خارج کیا جائے ان سے ان کو جو انبیاء میں داخل ہیں، یعنی اس دخول وخروج سے خوف کرنا چاہیے۔

یعنی ان خبر الواحد الخ سے شارح، ماتن کی عبارت کا مطلب واضح کرتا ہے کہ عددِ انبیاء کا جن احادیث میں

بل یکون خلیفة رسول الله علیه الصلوة و السلام ثم الاصح انه یصلی بالناس و یؤمهم و یقتدی به المهدی لانه افضل فامامته اولی ”و قد روی بیان عددهم فی بعض الاحادیث“ علی ما روی ان النبی علیه الصلوة و السلام سئل عن عدد الانبیاء فقال مأة الف و اربعة و عشرون الفا و فی روایة مأتا الف و اربع و عشرون الفا ”و الاولی ان لایقتصر علی عدد فی التسمیة فقد قال الله تعالی مِنۡهُمۡ مَّنۡ قَصَصۡنَا عَلَيۡكَ وَ مِنۡهُمۡ مَّنۡ لَّمۡ نَقۡصُصۡ عَلَيۡكَ و لایُؤۡمَنُ فی ذکر العدد اَنۡ یدخل فیهم من لیس منهم“ ان ذکر عدد اکثر من عددهم ”او یخرج منهم من هو فیهم“ ان ذکر اقل من عددهم

بلکہ آپ علیہ الصلاۃ والسلام نبی آخر الزمان محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے خلیفہ ہوں گے پھر زیادہ صحیح بات یہ ہے کہ آپ لوگوں کو نماز پڑھائیں گے اور ان کی امامت کروائیں گے اور امام مہدی رضی اللہ تعالیٰ عنہ آپ کی اقتداء کریں گے، اس لئے کہ آپ افضل ہوں گے اور آپ کی امامت ہی زیادہ لائق و بہتر ہوگی۔ ”اور بعض احادیث میں انبیاء کرام علیہم الصلاۃ والسلام کی تعداد بیان کی گئی ہے“، جیسا کہ مروی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے انبیاء کرام کی تعداد کے بارے پوچھا گیا تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: ایک لاکھ چوبیس ہزار اور ایک روایت میں دو لاکھ چوبیس ہزار ہے، ”اور زیادہ بہتر یہ ہے کہ بیان کرنے میں کسی عدد کو متعین نہ کیا جائے، کہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا: ان میں سے بعض وہ ہیں جن کا بیان ہم نے آپ پر کیا ہے اور بعض ان میں سے وہ ہیں جن کو ہم نے آپ پر بیان نہیں فرمایا، اور عدد کے ذکر کرنے میں اس سے امن نہیں ہوگا“، کہ انبیاء میں وہ داخل ہو جائے جو ان میں سے نہ ہو، اور ان کی تعداد سے کم کا عدد ذکر کرنے میں اس سے امن نہیں ہوگا کہ ”انبیاء میں سے وہ نکل جائے جو ان میں سے نہ ہو“۔

ذکر ہے، وہ اخبارِ آحاد ہیں، اور خبر واحد کے قبول کرنے کی کئی شرائط ہیں، اگر وہ شرطیں پائی جائیں تو اصولِ فقہ میں ہے کہ وہ خبر واحد ظن کی مفید ہوتی ہے، اور اگر شرائط نہ پائی جائیں تو وہ ظن کی بھی مفید نہیں ہوتی، اسی طرح یہ حدیثیں خبر واحد ہیں، اگر ان میں قبولیت کی شرائط نہ پائی گئیں تو یہ سرے سے ظن کی مفید بھی نہیں، پھر عددِ انبیا کے ذکر کا کیا مطلب؟ اور اگر شرائط پائی گئی ہیں تو زیادہ سے زیادہ ظن کی مفید ہیں، اور ظن کا اعتقادیات میں اعتبار نہیں ہوتا، کیونکہ عقیدہ قطعی ہوتا ہے، لہٰذا ان احادیث میں جو عدد کا بیان ہے، ہمیں اس سے عقیدہ حاصل نہیں ہو سکتا، کیونکہ یہ خبر واحد ہے، اور مفید للظن ہے۔

يعنى ان خبر الواحد على تقدير اشتماله على جميع الشرائط المذكورة فى اصول الفقه لايفيد الا الظن و لا عبرة بالظن فى باب الاعتقاديات خصوصا اذا اشتمل على اختلاف رواية و كان القول بموجبه مما يفضى الى مخالفة ظاهر الكتاب و هو ان بعض الانبياء لم يذكر للنبى عليه الصلوة و السلام و يحتمل مخالفة الواقع و هو عد النبى من غير الانبياء او غير النبى من الانبياء بناءً على ان اسم العدد اسم خاص فى مدلوله لايحتمل الزيادة و النقصان و كلهم كانوا مخبرين مبلغين عن الله تعالى لان هذا معنى النبوة و الرسالة صادقين ناصحين للخلق لئلا تبطل فائدة البعثة و الرسالة و فى هذا اشارة الى

يعنی خبر واحد اصولِ فقہ میں تمام مذکورہ شرائط پر مشتمل ہونے کی صورت پر صرف ظن ہی کا فائدہ دیتی ہے۔ اور اعتقادیات میں ظن کا کوئی اعتبار نہیں ہے، خاص طور پر اس وقت جب وہ حدیث اختلافِ روایت پر مشتمل ہو، اور اس کے موجِب کا قائل ہونا ان باتوں میں سے ہے جو کتاب اللہ کے ظاہر کی مخالفت کی طرف لے جاتی ہیں، اور وہ ظاہر کتاب یہ ہے کہ بعض انبیاء کا ذکر نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کے لئے نہیں کیا گیا۔ یہ چیز واقع کی مخالفت کا احتمال رکھتی ہے، اور وہ نبی کو غیر نبی اور غیر نبی کو نبی شمار کرنا ہے اِس وجہ سے کہ عدد کا لفظ اپنے مدلول کے اعتبار سے خاص لفظ ہوتا ہے، زیادتی اور کمی کا احتمال نہیں رکھتا ”اور تمام انبیاءِ کرام اللہ تعالیٰ کی طرف سے خبر دینے والے اور احکام پہنچانے والے تھے،، کیونکہ یہ نبوت و رسالت کا معنی و مقصد ہے ”سچے مخلوق کے خیر خواہ تھے“ تا کہ بعثت و رسالت کا فائدہ باطل نہ ہو جائے، اس میں اشارہ ہے۔

**خصوصا الخ :** یعنی خصوصا جس وقت روایات میں اختلاف آ جائے تو ظن کا بطریق اولیٰ اعتبار نہ ہوگا، یعنی جب خبروں میں اختلاف آ جائے گا، جتنی خرابیاں آگے آ رہی ہیں، ان سے معلوم ہوتا ہے کہ خبر واحد............اعتقادیات میں بطریق اولیٰ معتبر نہیں ہے۔

اور یہاں اعتقادیات میں دو خبروں میں تعارض ہے، ایک میں کثرتِ عدد کا ذکر ہے، اور دوسرے میں قلت کا۔

**ویحتمل مخالفته الواقع الخ :** یعنی ایک تو یہ خبر، ظاہر کتاب کے مخالف ہے، دوسرے واقع کی مخالفت کا بھی احتمال ہے، کہ واقع میں انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام مثلاً ایک لاکھ چوبیس ہزار ہوں، اور کثرت والی روایت لی جائے تو پھر واقع کے خلاف ہوگا، کہ غیر نبی کو نبی شمار کر لیا، اور یہ احتمال بھی ہے کہ واقع میں انبیاء دو لاکھ ۲۲ ہزار ہوں، اور قلت والی حدیث کو لے کر واقع کی مخالفت ہو جائے کہ اب جو نبی ہیں، ان کو تم انبیاء سے خارج کر رہے ہو۔

ان الانبياء معصومون عن الكذب خصوصا فيما يتعلق بامر الشرائع و تبليغ الاحكام و ارشاد الامة اما عمدًا فبالاجماع و اما سهوًا فعند الاكثرين و فى عصمتهم عن سائر الذنوب تفصيل و هو انهم معصومون عن الكفر قبل الوحى و بعده بالاجماع و كذا عن تعمد الكبائر عند الجمهور خلافا للحشوية و انما الخلاف فى ان امتناعه بدليل السمع او العقل و اما سهوا فجوزه الاكثرون اما الصغائر فيجوز عمدا عند الجمهور خلافا للجبائى و اتباعه و يجوز سهوا بالاتفاق الا ما يدل على الخسة كسرقة لقمة و التطفيف بحبة لكن المحققين اشترطوا ان ينبهوا عليه فينتهوا عنه هذا كله بعد الوحى و اما قبله فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة و ذهبت المعتزلة الى امتناعها لانها توجب النفرة المانعة عن اتباعهم فتفوت مصلحة البعثة

اس بات کی طرف کہ انبیاء کرام علیہم الصلاۃ والسلام جھوٹ سے معصوم ہوتے، خصوصا اس میں جو شرائع کے معاملہ اور احکام کے پہچانے اور امت کی راہنمائی سے متعلق ہو، البتہ جان بوجھ کر تو بالاجماع معصوم ہیں۔ اور بھول کر بھی ( خطا نہیں کرتے ) یہ اکثر کے نزدیک ہے، اور ان کے باقی تمام گناہوں سے معصوم ہونے میں تفصیل ہے، اور وہ تفصیل یہ ہے کہ تمام انبیاء وحی سے پہلے اور بعد بالاجماع کفر سے معصوم ہیں، اور اسی طرح جمہور کے نزدیک جان بوجھ کر کبیرہ کا ارتکاب کرنے سے، حشویہ کا اس میں اختلاف ہے، کہ امتناع از صغیر دلیل سمعی یا عقلی سے ثابت ہے، البتہ ان کا سہوًا ارتکاب کبیرہ کرنا اکثر نے اسے جائز قرار دیا ہے، اور صغائر کا ارتکاب جمہور کے نزدیک عمدًا جائز ہے، جبائی اور اس کے پیروکار اس کے خلاف ہیں اور سہوًا ان کا ارتکاب بالاتفاق جائز ہے سوائے اس کے جو گھٹیا اور کمینہ پن پر دلالت کرے، جیسے ایک لقمہ کی چوری کرنا، اور ایک دانہ ناپ تول میں کمی کرنا، لیکن محقق حضرات نے شرط لگائی کہ اگر انہیں خبردار کیا جائے تو وہ اس سے رُک جائیں، یہ سب وحی کے بعد کی بات ہے، البتہ وحی سے پہلے کبیرہ کے صدور کے ممتنع ہونے پر دلیل کوئی نہیں ہے، اور معتزلہ اس طرف گئے ہیں کہ یہ گناہ ممتنع اس لئے ہیں کہ یہ ان کے پیروکاروں کی طرف سے نفرت کا سبب ہیں، کہ اس سے بعثت کی مصلحت فوت ہو جائے گی۔

**بناء على ان اسم العدد :** یہاں ایک اعتراض ہوا، کہ کبھی عدد ذکر کر کے کثرت مراد لی جاتی ہے، جیسے کہتے ہیں کہ میں نے تجھ کو سو مرتبہ بلایا، حالانکہ تین دفعہ بلایا ہوتا ہے، ۱۰۰ کو ذکر کر کے مراد کثرت لی جاتی ہے، اسی طرح

یہاں حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے عدد کا ذکر فرمایا، تو مراد کثرت ہو جائے کہ انبیاء کثیر گزرے ہیں، اب یہ کتاب کے مخالف بھی نہیں، اور نہ ہی واقع کی مخالفت کا احتمال ہے۔ تو جواب دیا کہ اسم عدد، اسم خاص ہے، قلت و کثرت پر دلالت نہیں ہے، تو اس کا مدلول خاص اور معین ہے، اور اگر عدد سے مراد کثرت ہو تو یہ معنی مجازی ہوگا، اور شارح کی مراد معنی حقیقی ہے، کہ یہ سب خرابیاں اس صورت میں لازم آتی ہیں کہ اسم کا عدد اسم خاص ہے، لہٰذا مخالفتِ کتاب بھی آ گئی، اور بھی خرابیاں لازم آ گئیں۔

قولہ: اما عمدا فبالاجماع الخ: سے شارح مطلق کذب (عمداً ہو یا سہواً، قبل از نبوت ہو یا بعد از نبوت ہو) سے معصومیت پر دلیل دیتا ہے، عمداً کذب سے پاک ہونے پر دلیل یہ دیتا ہے کہ اس پر اجماع ہے۔

و اما سهوا فعند الاكثرون الخ: اس عبارت کا مطلب یہ نہیں ہے کہ سہواً کذب سے پاک ہونے پر دلیل اکثرون کا مذہب ہے، بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ عمداً کذب پر دلیل سب کا اجماع ہے، اور سہواً کذب کے متعلق اکثرون یہ کہتے ہیں کہ اس پر دلیل بھی اجماع ہے، اور بعض کے نزدیک سہواً کذب سے پاک ہونے پر دلیل اجماع نہیں ہے، بلکہ کوئی اور دلیل ہے۔

و انما الخلاف فی ان امتناعه الخ: یعنی انبیاء تعمدِ کبائر سے پاک ہیں، عند الجمهور، پھر خود جمہور کا اس بات میں اختلاف ہے کہ اس کے امتناع پر دلیل سمعی ہے یا عقلی، کما هو مذهب المعتزلة۔

و اما سهوا فجوزه الاكثرون الخ: قبلہ استاذِ محترم نے اس مقام پر فرمایا ہے کہ یہاں شارح سے تسامح ہو گیا ہے کہ سہواً انبیاء سے صدورِ کبائر جائز ہے عند الاکثرون، حالانکہ اکثرون ارتکابِ کبیرہ سہواً کو بھی منع کہتے ہیں۔

قولہ: لكن المحققين ہمارے میں اور نبی میں فرق بتاتا ہے کہ صغیرہ کا ارتکاب عمداً سہواً نبی سے جائز ہے، لیکن اللہ تعالیٰ ان کو پھر مطلع کر دیتا ہے کہ تم نے جو ارتکاب کیا ہے وہ صغیرہ ہے، بہر حال، ارتکاب سے پہلے اللہ تعالیٰ بتا دیتا ہے، اور نبی اس کو چھوڑ دیتا ہے، یا پھر ارتکاب کے بعد اللہ تعالیٰ بتا دیتا ہے، اور اس صورت میں نبی اس خلافِ اولیٰ کام سے بھی استغفار کرتا ہے، بخلاف ہمارے، کہ نہ ہمیں اطلاع ہوتی ہے، نہ ہم رکھتے ہیں، حسنات الابرار سيئات المقربين۔

هذا كله بعد الوحي الخ: یعنی اما تعمدا الكبائر سے لے کر یہاں تک جو عبارت آئی ہے، اور اس عبارت سے جو مسائل معلوم ہوتے ہیں، وہ باتیں بعد الوحی ہیں، البتہ قبل وحی کبیرہ کے صدور کے امتناع پر کوئی دلیل نہیں۔

**و الحق منع ما يوجب النفرة كعهر الامهات و الفجور و الصغائر الدالّة على الخسة و منعت الشيعة صدور الصغيرة و الكبيرة قبل الوحي و بعده لكنهم جوزوا اظهار الكفر تقيةً، اذا تقرر هذا فما نقل عن الانبياء عليهم الصلوة و السلام مما يشعر بكذب او معصية فما كان منقولا**

---

اور حق یہ ہے کہ جو نفرت کا سبب بنے ممتنع ہے، جیسے ماؤں سے زنا کرنا، اور دیگر نافرمانی کے کام، اور وہ صغیرہ گناہ جو گھٹیا پن اور کمینگی پر دلالت کریں، اور شیعہ نے صغیرہ و کبیرہ کے وحی سے پہلے اور بعد صدور کو ممتنع قرار دیا ہے، لیکن انہوں نے تقدیر کے طور پر اظہارِ کفر کو جائز قرار دیا جب یہ تفصیل مذکور ہو گئی تو اب جو انبیاء علیہم الصلاۃ والسلام سے ایسے امور منقول ہیں جو جھوٹ یا کسی اور معصیت کی خبر دیتے ہیں، تو ان میں جو بہ طریقِ آحاد منقول ہیں وہ مردود ہیں۔

---

قولہ: و الحق منع الخ: پہلے شارح نے یہ کہا کہ قبل الوحی صدورِ کبیرہ کے امتناع پر کوئی دلیل نہیں ہے، یہاں شارح مختار مذہب ذکر کرتا ہے کہ تمام ایسے کاموں کا ارتکاب جو نبی میں نفرت کا باعث بنتے ہیں، ان کا ارتکاب ممتنع ہے، اور یہ اس بات کو بھی شامل ہے کہ قبل الوحی کبیرہ کا صدور نبی سے نہیں ہو سکتا، کیونکہ کبیرہ نفرت کا سبب بن جائے گا، بلکہ خود نبی کیا ان کے والدین بھی مرتکب کبیرہ نہیں ہو سکتے، کیونکہ ان کی وجہ سے لوگ نبی سے نفرت کرنا شروع ہو جائیں گے، جیسا کہ شارح نے مثال دی کہ والدہ کا زنا کرنا، تو العیاذ باللہ! ثم العیاذ باللہ! نبی کی والدہ زانیہ نہیں ہو سکتی، اور اسی طرح نبی کا والد زانی نہیں ہو سکتا، فجور سے مراد والد کا زانی ہونا ہے۔

نوٹ: اس عبارت سے یہ مسئلہ بھی حل ہو گیا کہ ام المؤمنین سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا پر جو تہمت لگائی گئی تھی، حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کو یقین تھا کہ میری گھر والی پاک صاف ہے، کیونکہ اہلیہ کا بدکارہ ہونا موجبِ نفرت ہے، جس طرح والدہ کا بدکارہ ہونا موجبِ نفرت ہے، بلکہ اہلیہ کا بدکارہ ہونا زیادہ موجبِ نفرت ہے، تو یہ بات عقائد اور شرائع سے تھی کہ نبی کی بیوی وغیرہ بدکارہ نہیں ہو سکتیں، لہٰذا اگر آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو اس مسئلہ کا علم نہ ہو، تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ بعض امورِ شرعی سے آپ ناواقف تھے، اور یقیناً آپ اس مسئلہ سے واقف ہوں گے، آپ کو ام المومنین رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی پاکیزگی پر یقین تھا۔

(☆ فائدہ: انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام سے کوئی گناہ صادر نہیں ہوتا، صغیرہ نہ کبیرہ، اعلانِ نبوت سے پہلے، نہ اعلانِ نبوت کے بعد، اور قرآن وحدیث میں انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کے جن بعض افعال پر ذنب (گناہ) کا اور معصیت کا اطلاق کیا گیا ہے، وہ اِطلاقِ مجازی ہے، وہ اَفعال حقیقت میں نسیان ہیں، یا اجتہادی خطا ہیں، یا مکروہِ تنزیہی یا خلافِ اولیٰ

ہیں۔ اہل سنت کا مذہب یہ ہے کہ انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام سے معصیت کا صدور ممکن بالذات ممتنع بالغیر ہے۔

(☆ فائدہ: عصمتِ انبیا علیہم السلام پر دلائل

۱ اگر انبیا علیہم الصلوٰۃ والسلام سے (العیاذ باللہ!) گناہ صادر ہو، تو ان کی اتباع حرام ہوگی، حالانکہ ان کی اتباع کرنا واجب ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

قُلْ اِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّوْنَ اللّٰهَ فَاتَّبِعُوْنِيْ يُحْبِبْكُمُ اللّٰهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوْبَكُمْ ـ

آپ فرما دیجیے، اگر تم اللہ سے محبت رکھتے ہو تو میری اتباع کرو، اللہ تمہیں محبوب بنالے گا، اور تمہارے گناہ بخش دے گا۔

۲ جس شخص سے گناہ صادر ہوں، اس کی گواہی کو بلا تحقیق قبول کرنا جائز نہیں، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

يَآ اَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اِنْ جَآءَكُمْ فَاسِقٌۢ بِنَبَاٍ فَتَبَيَّنُوْٓا۔

اے ایمان والو! اگر فاسق تمہارے پاس کوئی خبر لائے تو اس کی تحقیق کرلیا کرو۔

اور اس پر امت کا اجماع ہے کہ انبیا علیہم الصلوٰۃ والسلام کی شہادت کو بلا تحقیق قبول کرنا واجب ہے۔

۳ فاسق نبوت کا اہل نہیں ہے، قرآن مجید میں ہے:

قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظّٰلِمِيْنَ ـ اللہ نے فرمایا: ظالموں کو میرا عہد نہیں پہنچتا۔

۴ اگر نبی سے گناہ صادر ہوں تو ان کو (العیاذ باللہ!) ملامت کرنا جائز ہوگا، اور اس سے نبی کو ایذا پہنچے گی، اور انبیا علیہم الصلوٰۃ والسلام کو ایذا پہنچانا حرام ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

اِنَّ الَّذِيْنَ يُؤْذُوْنَ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ لَعَنَهُمُ اللّٰهُ فِي الدُّنْيَا وَالْاٰخِرَةِ۔

بے شک جو لوگ اللہ اور اس کے رسول کو ایذا پہنچاتے ہیں، ان پر دنیا اور آخرت میں اللہ کی لعنت ہے۔

۵ انبیا علیہم الصلوٰۃ والسلام اللہ تعالیٰ کے مخلص بندے ہیں، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَاذْكُرْ عِبٰدَنَآ اِبْرٰهِيْمَ وَاِسْحٰقَ وَيَعْقُوْبَ اُولِي الْاَيْدِيْ وَالْاَبْصَارِ ○ اِنَّآ اَخْلَصْنٰهُمْ۔

ہمارے بندوں ابراہیم، اسحٰق اور یعقوب (علیہم الصلوٰۃ والسلام) کو یاد کیجیے جو قوت اور نگاہِ بصیرت والے ہیں، ہم نے ان کو مخلص کردیا۔

اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ مخلصین کو شیطان گمراہ نہیں کرسکتا۔

قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لَاُغْوِيَنَّهُمْ اَجْمَعِيْنَ ○ اِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِيْنَ ○

ابلیس نے کہا: تیری عزت کی قسم! تیرے مخلص بندوں کے سوا میں ان سب کو گمراہ کردوں گا۔

۶ گناہ گار لائق مذمت ہے، اور اللہ تعالیٰ نے انبیا علیہم الصلوٰۃ والسلام کی عزت افزائی کی ہے:

وَاِنَّهُمْ عِنْدَنَا لَمِنَ الْمُصْطَفَيْنَ الْاَخْيَارِ۔

اور بے شک وہ (سب) ہماری بارگاہ میں ضرور برگزیدہ بندوں میں سے ہیں۔

۷ انبیا علیہم الصلوٰۃ والسلام لوگوں کو نیکی کا حکم دیتے ہیں، اگر وہ خود گناہ کریں تو اللہ تعالیٰ ان پر ناراض ہوگا، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللّٰهِ اَنْ تَقُوْلُوْا مَا لَا تَفْعَلُوْنَ ○

اللہ تعالیٰ کے نزدیک یہ بات سخت ناراضی کی موجب ہے کہ تم وہ بات کہو جو خود نہیں کرتے۔

حالانکہ اللہ تعالیٰ انبیا علیہم السلام سے راضی ہے، ارشاد ہے:

عٰلِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلٰى غَيْبِهٖٓ اَحَدًا ○ اِلَّا مَنِ ارْتَضٰى مِنْ رَّسُوْلٍ۔

وہ عالم الغیب ہے، تو وہ اپنے غیب پر کسی کو (بذریعہ وحی) مطلع نہیں فرماتا، بجز ان کے جن سے وہ راضی ہے، جو اس کے (سب) رسول ہیں۔

اس آیت میں واضح فرمادیا کہ اللہ تعالیٰ سب رسولوں سے راضی ہے، اور نیکی کا حکم دے کر خود عمل نہ کرنے والے سے وہ راضی نہیں ہے۔

۸ اگر معاذ اللہ! انبیائے کرام علیہم الصلوٰۃ والسلام سے گناہوں کا صدور ہوتا تو وہ مستحق عذاب ہوتے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَمَنْ يَّعْصِ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ فَاِنَّ لَهٗ نَارَ جَهَنَّمَ خٰلِدِيْنَ فِيْهَآ اَبَدًا۔

اور جو شخص اللہ اور اس کے رسول کی نافرمانی کرے، تو لاریب اس کے لیے جہنم کی آگ ہے، جس میں وہ ہمیشہ ہمیشہ رہے گا۔

اور امت کا اس پر اجماع ہے کہ انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام جہنم سے محفوظ اور مامون ہیں، اور ان کا مقام جنتِ خُلد ہے۔

۹ انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام فرشتوں سے افضل ہیں، اور فرشتوں سے گناہ صادر نہیں ہوتے، تو انبیا علیہم الصلوٰۃ والسلام سے بطریق اولیٰ گناہ صادر نہیں ہوں گے، فرشتوں سے افضلیت کی دلیل یہ ہے کہ فرشتے عالمین میں داخل ہیں، اور اللہ تعالیٰ نے انبیاء علیہم السلام کو تمام عالمین پر فضیلت دی ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

اِنَّ اللّٰهَ اصْطَفٰٓى اٰدَمَ وَنُوْحًا وَّاٰلَ اِبْرٰهِيْمَ وَاٰلَ عِمْرٰنَ عَلَى الْعٰلَمِيْنَ ○

بے شک اللہ تعالیٰ نے آدم، نوح، آلِ ابراہیم اور آلِ عمران کو تمام جہانوں پر فضیلت دی ہے۔

۱۰ اگر انبیا علیہم الصلوٰۃ والسلام معصیت کریں تو ہم پر معصیت کرنا واجب ہوگی، کیونکہ ان کی اتباع واجب ہے،

بطريق الآحاد فمردود و ما كان بطريق التواتر فمصروف عن ظاهره ان امكن و الا فمحمول على ترك الاولى او كونه قبل البعثة و تفصيل ذلك فى الكتب المبسوطة و افضل الانبياء محمد عليه الصلوة و السلام لقوله تعالى "كُنْتُمْ خَيْرَ اُمَّةٍ اُخْرِجَتْ" الآية و لا شك ان خيرية الامة بحسب كما لهم فى الدين و ذلك تابع لكمال نبيهم الذى يتبعونه و الاستدلال بقوله عليه الصلوة و السلام "اَنَا سَيِّدُ وُلْدِ آدَمَ وَ لَا فَخْرَ لِيْ" ضعيفٌ لانه لايدل على كونه افضل من آدم بل من اولاده و الملائكة عباد الله تعالى عاملون بامره على ما دل عليه قوله تعالى "لَايَسْبِقُوْنَهٗ بِالْقَوْلِ وَ هُمْ بِاَمْرِهٖ يَعْمَلُوْنَ" و قوله تعالى "لَايَسْتَكْبِرُوْنَ عَنْ عِبَادَتِهٖ وَ لَايَسْتَحْسِرُوْنَ" و لا يوصفون بذكورة و لا انوثة اذ لم يرد بذلك نقل و لا دل عليه عقل، و ما زعم عبدة الاصنام انهم بنات الله محال باطل و افراط فى شانهم كما ان قول اليهود ان الواحد فالواحد منهم قد

اور جو بطریق تواتر ہیں انہیں ان کے ظاہر سے پھیرنا اگر ممکن ہو تو پھیر دیا جائے گا، ورنہ ترک اولی یا بعثت سے پہلے ہونے پر محمول کیا جائے گا، اور اس کی تفصیل بڑی کتابوں میں مذکور ہے؟ "اور تمام انبیاء سے افضل محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہیں" کیونکہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: "تم بہترین امت ہو...... الایہ"، اور کوئی شک نہیں ہے کہ امت کی خیریت ان کے دین میں کمال کے اعتبار سے ہے اور یہ چیز ان کے نبی جس کی وہ اتباع کرتے ہیں کے کمال کے تابع ہے یہ دلیل لینا ضعیف ہے، کیونکہ یہ آپ کے آدم سے افضل ہونے پر دلالت نہیں کرتی بلکہ اولادِ آدم سے افضل ہونے پر دال ہے۔ "اور فرشتے اللہ تعالیٰ کے بندے ہیں، اس کے حکم پر عمل کرتے ہیں" جیسا کہ اس پر اللہ تعالیٰ کا ارشاد دلالت کرتا ہے۔ "وہ بات میں اس سے آگے نہیں نکلتے بلکہ اس کے حکم پر عمل کرتے ہیں" اور یہ قول بھی اس پر دلالت کرتا ہے: "وہ اس کی عبادت سے تکبر نہیں کرتے اور نہ ہی تھکتے ہیں"۔ "اور وہ مادہ و نر ہونے سے متصف نہیں ہیں" اس لئے کہ اس پر نقل وارد نہیں ہوئی اور نہ ہی عقل اس پر راہنمائی کرتی ہے اور وہ جو بت پرستوں نے گمان کیا کہ وہ اللہ تعالیٰ کی بیٹیاں، ہیں محال و باطل ہے۔ اور ان کی شان میں حد سے آگے بڑھنا ہے جیسے یہود کا یہ کہنا کہ ان میں کوئی ایک آدھ کفر کا مرتکب ہو جاتا ہے۔

اور دوسرے دلائل سے ہم پر معصیت کرنا حرام ہے، سو لازم آئے گا کہ ہم پر معصیت کرنا واجب بھی اور حرام بھی ہو، اور یہ اجتماعِ ضدین ہے۔)

يرتكب الكفر و يعاقبه الله بالمسخ تفريط و تقصير فى حالهم، فان قيل اليس قد كفر ابليس و كان من الملائكة بدليل صحة استثناءه منهم، قلنا لا بل كان من الجن ففسق عن امر ربه لكنه لما كان فى صفة الملائكة فى باب العبادة و رفعة الدرجة و كان جنّيا واحدا مغمورا فيما بينهم صح استثناءه منهم تغليبا، و اما هاروت و ماروت فالاصح انهما ملكان لم يصدر عنهما كفر و لا كبيرة و تعذيبهما

اور اللہ تعالیٰ اس کو مسخ کر کے سزا دیتا ہے، ان کی شان میں کمی و کوتاہی ہے، تو اگر یہ کہا جائے کہ کیا ابلیس نے کفر نہیں کیا اور وہ فرشتوں میں سے تھا دلیل یہ ہے کہ اسے فرشتوں سے مستثنیٰ کرنا درست ہے، ہم جواب دیتے ہیں: نہیں بلکہ وہ جنوں میں سے تھا اس نے اپنے رب کے حکم کی نافرمانی کی، لیکن جب وہ فرشتوں کی صفت میں عبادت کے باب اور رفعت درجہ میں تھا تو ایک جن تھا فرشتوں میں چھپا ہوا تھا، تو غلبہ دینے کے طور پر اس کا ان سے استثناء درست ہوا۔ رہے ہاروت و ماروت تو زیادہ صحیح بات یہ ہے کہ یہ دونوں فرشتے تھے ان سے کوئی کفر اور کوئی گناہِ کبیرہ صادر نہیں ہوا، اور ان کو عذاب دیا جانا

(☆ فائدہ: انبیائے کرام علیہم السلام کی عصمت پر اعتراضات کا اجمالی جواب

انبیائے کرام علیہم السلام کی عصمت پر جو اعتراضات کیے جاتے ہیں، ان کا اجمالی جواب یہ ہے، کہ کچھ روایات میں انبیائے کرام علیہم السلام کی طرف بعض ایسے واقعات منسوب ہیں جو عصمت کے خلاف ہیں، یہ تمام واقعات اَخبارِ آحاد سے مروی ہیں، اور یہ روایات ضعیف اور ساقط الاعتبار ہیں۔ اور قرآن مجید کی بعض آیات میں جو انبیائے کرام علیہم السلام کی طرف عصیان، غوایت اور ذنب کی نسبت ہے، وہ سہو، نسیان، ترکِ اولیٰ یا اجتہادی خطا پر محمول ہے، اور انبیائے کرام علیہم السلام کا توبہ اور استغفار کرنا ان کی کمال تواضع، انکسار اور اِمتثالِ امر (یعنی اللہ تعالیٰ کے حکم کی بجا آوری) ہے۔ شرح صحیح مسلم، از علامہ غلام رسول)

بطريق الاحاد فمردود الخ: یعنی اگر نقل آحاد طریقہ سے ہے، تو وہ مردود ہے، لیکن یاد رہے کہ مطلقاً خبر واحد مردود نہ ہوگی، کیونکہ بعض آحاد صحیح اَسناد سے پہنچتی ہیں، لہٰذا خبر واحد اس وقت مردود ہوگی جبکہ اس میں تاویل ممکن نہ ہو، اور اگر تاویل ممکن ہو تو وہ مردود نہ ہوگی۔ صاحب نبراس نے کہا ہے کہ بعض علما، جیسے: امام رازی، امام غزالی رحمہما اللہ تعالیٰ وغیرہ کی عادت ہے کہ جو خبر واحد بظاہر عقل کے خلاف دیکھی، اس کو رد کر دیا، حالانکہ یہ بات غلط ہے۔

قوله: كما ان قول اليهود الخ: یعنی یہودی کہتے ہیں کہ ایسا ہوتا رہتا ہے کہ کبھی کوئی فرشتہ کفر کا ارتکاب کرتا ہے تو کبھی کوئی فرشتہ، اور اللہ تعالیٰ اس کو عقاب دیتا ہے مسخ کے ساتھ یعنی اس کی صورت بگاڑ دیتا ہے (یہود کا یہ قول تفریط ہے۔)

انما هو على وجه المعاتبة كما يعاتب الانبياء على الزلة و السهو و كان يعظان الناس و يقولان انما نحن فتنة فلاتكفر و لاكفر فی تعليم السحر بل فی اعتقاده و العمل به و لله تعالى كتب انزلها على انبيائه و بين فيها امره و نهيه و وعده و وعيده و كلها كلام الله تعالى و هو واحد و انما التعدد و التفاوت فی النظم المقرو المسموع و بهذا الاعتبار كان الافضل هو القرآن ثم التورىة و الانجيل و الزبور كما ان القرآن كلام واحد لايتصور فيه تفضيل ثم باعتبار القراءة و الكتابة يجوز ان يكون بعض السور افضل كما ورد فی الحديث و حقيقة التفضيل ان قراء ته افضل لما انه انفع او ذكر الله تعالى فيه اكثر ثم الكتب قد نسخت بالقرآن تلاوتها و كتابتها و بعض احكامها و المعراج لرسول الله عليه الصلوة و السلام فی اليقظة بشخصه الى السماء ثم الى ما شاء

عتاب کے طور پر ہے جیسا کہ لغزش اور بھول جانے پر انبیاءِ کرام کو عتاب ہو جاتا ہے، یہ دونوں فرشتے انسانوں کو وعظ کرتے تھے، اور کہتے تھے کہ ہم آزمائش وامتحان میں ہیں تو کفر نہ کر اور جادو سیکھانے میں کوئی کفر نہیں ہے، بلکہ اس کے اعتقاد اور اس پر عمل کرنے میں کفر ہے۔ ''اور اللہ تعالیٰ کی کتابیں ہیں جنہیں اس نے انبیاءِ کرام علیہم الصلاۃ والسلام پر نازل فرمایا اور ان میں اپنے امر ونہی اور وعدہ وعید کو بیان فرمایا، یہ سب اللہ تعالیٰ کا کلام ہے، اور کلام اللہ ایک ہی ہے' اور تعدد وتفاوت اس نظم —— ظ میں ہے جو پڑھے سنے جاتے ہیں، اس اعتبار سے افضل قرآن ہے پھر تورات اور انجیل اور پھر زبور، قرآنِ پاک ایک کلام ہے اس کے بعض کو بعض پر فضیلت دینا متصور نہیں ہو سکتا' پھر قراءت اور کتابت کے اعتبار سے جائز ہے کہ بعض سورتیں (بعض دیگر سے) افضل ہوں جیسا کہ حدیث شریف میں وارد ہے، اور تفضیل کی حقیقت یہ ہے کہ اس کی قراءت افضل ہے اس لئے کہ وہ زیادہ نفع وفائدہ والی ہے اور اس میں اللہ تعالیٰ کا ذکر زیادہ ہے پھر کتب کی تلاوت وکتابت اور بعض احکام قرآنِ پاک کے ساتھ منسوخ ہو چکی ہیں۔ ''اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وبارک وسلم کے لئے بیداری میں آپ کی شخصیت کے ساتھ آسمانوں تک پھر جہاں تک اللہ تعالیٰ نے بلندی کی طرف چاہا حق ہے''

قولہ: و الاجسام متماثلة الخ: یعنی تمام اجسام متماثل ہیں، کیونکہ تمام اجسام طبعیہ اجزاءِ لاتتجزی سے مرکب ہیں، اور جو امر ایک متماثل پر صحیح ہو، وہ دوسرے متماثل پر بھی صحیح ہوتا ہے، تو چونکہ باقی اجسام مثلاً عناصر اربعہ میں خرق والتیام ممتنع نہیں ہے، لہٰذا آسمانوں میں بھی خرق والتیام منع نہیں ہے۔

الله تعالى من العلى حق اى ثابت بالخبر المشهور حتى ان منكره يكون مبتدعا و انكاره و ادعاء استحالته انما يبتنى على اصول الفلاسفة و الا فالخرق و الالتيام على السموات جائز و الاجسام متماثلة يصح على كل ما يصح على الآخر و الله تعالى قادر على الممكنات كلها فقوله فی اليقظة اشارة الى الرد على مَنْ زعم ان المعراج كان فی المنام على ما روى عن معاوية عنه سئل عن المعراج فقال كانت رؤيا صالحة و روى عن عائشة انها قالت ما فُقِد جسد محمد عليه الصلوة و السلام ليلة المعراج و قد قال الله تعالى وَ مَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِىْ اَرَيْنٰكَ اِلَّا فِتْنَةً لِّلنَّاسِ، و اجيب بان المراد الرؤيا بالعين و المعنى ما فقد جسده عن الروح بل كان مع روحه و كان المعراج للروح و الجسد جميعًا

یعنی خبرِ مشہور سے ثابت ہے حتیٰ کہ اس کا منکر بدعتی ہے اور اس کا انکار یا اس کے محال ہونے کا دعوی کرنا فلاسفہ کے اصول و قواعد کی بنیاد پر ہے، ورنہ خرق والتیام آسمانوں پر جائز ہے۔' اور اجسام میں تماثل (مثلیت) ہے، سب پر وہ چیز درست ہے جو کسی ایک پر درست ہے، اور اللہ تعالیٰ کو تمام ممکنات پر قدرت حاصل ہے اور مصنف کا بیداری میں کہنا اشارہ ہے ان لوگوں کے رد کی طرف جن کا گمان یہ ہے کہ معراج نیند میں ہوئی سیدنا معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت دلیل ہے، کہ آپ سے معراج کے بارے پوچھا گیا' تو آپ نے فرمایا: وہ ایک بہترین خواب تھا، اور سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا: معراج کی رات سیدنا محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا جسم مبارک گم نہ ہوا، اور اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: ''اور ہم نے اس خواب کو جو ہم نے آپ کو دکھائی نہ بنایا مگر فتنہ وآزمائش لوگوں کے لئے،، اور اس کا جواب دیا گیا ہے، رؤیا سے مراد آنکھ سے دیکھنا ہے، آپ کے جسم کا گم نہ ہونے سے مراد روح سے گم نہ ہونا ہے کیونکہ آپ کا جسم اپنی روح کے ساتھ ہی تھا۔

کانت رؤیا صالحة الخ: یعنی حضرت امیر معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے سوال کیا گیا کہ معراج کیا تھی؟ معترض نے سمجھا کہ لفظ ''رؤیا'' کا اطلاق اکثر خواب پر ہوتا ہے، لہٰذا معراج منامی تھی (خواب میں تھی)۔ دوسری دلیل یہ دی کہ ام المومنین رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے فرمایا: حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کا جسم اطہر لیلۂ معراج میں مفقود نہیں تھا، بلکہ یہاں ہی تھا، تو جب جسم مبارک گم نہ ہوا، اور غائب نہ ہوا، معلوم ہوا کہ معراج خواب میں ہوئی، اور قرآن میں بھی ہے کہ ''مَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِىْ اَرَيْنٰكَ اِلَّا فِتْنَةً لِّلنَّاسِ''، رؤیا کا استعمال اکثر خواب کے معنوں میں ہوتا ہے، معنی یہ ہوگا کہ ہم نے جو خواب آپ کو دکھایا ہے، وہ ہم نے نہیں پیدا کیا، مگر لوگوں کے امتحان کے لیے۔ اس اعتراض کا جواب دیا کہ رؤیا کا معنی خواب بھی

و قوله بشخصه اشارة الى الرد على من زعم انه كان للروح فقط و لايخفى ان المعراج فى المنام او بالروح ليس مماينكر كل الانكار و الكفرة انكروا امر المعراج غاية الانكار بل كثير من المسلمين قد ارتدوا بسبب ذلك و قوله الى السماء اشارة الى الردّ على من زعم ان المعراج فى اليقظة لم يكن الا الى البيت المقدس على ما نطق به الكتاب و قوله ثم الى ما شاء الله تعالى اشارة الى اختلاف اقوال السلف فقيل الى الجنة و قيل الى العرش و قيل الى فوق العرش و قيل الى طرف العالم فالاسراء و هو من المسجد الحرام الى البيت المقدس قطعی الثبوت بالكتاب والمعراج من الارض الى السماء مشهور و من السماء الى الجنة او الى العرش او غير ذلك آحاد

اور معراج روح وجسم دونوں کے لئے تھی، اور مصنف نے جو بشخصه ہی کہا اس سے ان لوگوں کا رد ہے جن کا گمان ہے کہ معراج صرف روح کے لئے تھی، اور اس میں کوئی پوشیدگی نہیں ہے کہ معراج خواب میں ہو یا روح کے ساتھ ہو ان امور میں سے نہیں ہے جن کا پورے طور پر انکار کر دیا جائے، اور کافروں نے معراج کا پورے طور پر انکار کیا، بلکہ بہت سارے مسلمان اس کی وجہ سے مرتد ہوئے، اور مصنف کا الی السماء کہنا اشارہ ہے، ان لوگوں کی طرف جنہوں نے گمان کیا کہ معراج حالتِ بیداری میں بیت المقدس تک ہی تھی، جیسا کہ کلام اللہ اس پر ناطق ہے، اور الی ما شاء اللہ کہنا: بزرگوں کے مختلف اقوال کی طرف اشارہ ہے کسی نے کہا: جنت تک، کسی نے کہا: عرش تک، کسی نے کہا: عرش سے اوپر تک، کسی نے کہا: عالم کی انتہائی طرف تک، اسراء: مسجدِ حرام سے بیت المقدس تک قطعی ہے، کتاب سے ثابت ہے، اور معراج زمین سے آسمان تک مشہور ہے اور آسمان سے جنت تک یا عرش تک یا اس کے علاوہ اخبارِ واحد ہیں۔

---

ہے، اور رؤیا کا معنی رؤیت بالعین بھی آتا ہے، یعنی آنکھ سے دیکھنا۔ البتہ ''مافقد جسد محمد'' کا مطلب یہ ہے کہ معراج کی رات حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کا جسم روح سے جدا نہ ہوا تھا، کہ صرف روح کو معراج ہوئی ہو، بلکہ روح مع الجسد تھی، اور دونوں کو معراج ہوئی تھی، نہ یہ کہ صرف روح کو معراج ہوئی، اور جسم روح سے علیحدہ پڑھا رہا۔

قوله: و المعراج من الارض الخ: یعنی بیت المقدس سے آسمانوں تک معراج ہے۔

بفؤاده لابعينه الخ: ''فؤاد'' کا معنی قلب ہے، یعنی قلب سے دیکھا، اب بات یہ ہے کہ قلب سے کیسے دیکھا؟ تو قلب کا دیکھنا تصور ہوتا ہے، جیسے ہمیں چیزوں کا تصور آجاتا ہے، قلب کے ساتھ دیکھنے کا مطلب یہ ہے، کہ جیسے ہمارے

ثم الصحيح انه عليه الصلوة و السلام انما رأى ربه بفؤاده لا بعينه و كرامات الاولياء حق و الولی هو العارف بالله تعالى و صفاته حسب ما يمكن المواظب على الطاعات المجتنب عن المعاصی المُعْرِض عن الانهماك فی اللذات و الشهوات و كرامته ظهور امر خارق للعادة من قبله غير مقارن لدعوى النبوة فما لا يكون مقرونا بالايمان و العمل الصالح يكون استدراجا و ما يكون مقرونا بدعوى النبوة يكون معجزة و الدليل على حقية الكرامة ما تواتر من كثير من الصحابة و من بعدهم بحيث لايمكن انكاره خصوصا الامر المشترك و ان كانت التفاصيل آحادا و ايضا الكتاب ناطق بظهورها من مريم و من صاحب سليمان عليه الصلوة و السلام و بعد ثبوت

پھر صحیح یہ ہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے رب کو اپنے دل سے دیکھا اپنی آنکھ سے نہیں دیکھا'' اور ولیوں کی کرامتیں حق ہیں'' اور ولی اللہ تعالیٰ اور اس کی صفات کا جہاں تک ممکن ہو عارف ہوتا ہے، عبادت پر ہمیشگی کرنے والا، گناہوں سے بچنے والا لذتوں اور شہوتوں میں منہمک ہونے سے اعراض کرنے والا ہوتا ہے، اس کی کرامت ایسے کام کا ظہور ہے جو اس کی طرف سے عادت کے خلاف ہو اور دعوئ نبوت کے ساتھ ملی ہوئی نہ ہو، تو خلاف عادت ظاہر ہونے والی چیز ایمان وعملِ صالح کے ساتھ ملی ہوئی نہ ہو وہ استدراج ہوتا ہے (کرامت نہیں ہوتی) اور جو دعوئ نبوت سے ملی ہو وہ معجزہ ہے، کرامت کے حق ہونے پر دلیل وہ حدیث جو بہت سارے صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم اور ان کے بعد والوں سے تواتر کے ساتھ منقول ہے، کہ اس کا انکار ممکن نہیں ہے، خصوصاً وہ امر جو مشترک ہو، اگرچہ تفصیلات اخبار آحاد ہوں، یا نیز کتاب کرامت کے ظہور پر ناطق ہے سیدہ مریم رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے اور سیدنا سلیمان علیہ الصلاۃ والسلام کے صحابہ سے اور وقوع کے ثبوت کے بعد جواز کو ثابت کرنے کی کوئی حاجت نہیں ہے۔

---

سر میں دو آنکھیں ہیں، آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے قلبِ اطہر میں بھی اسی طرح دو آنکھیں ہیں، آپ نے رب تعالیٰ کو سر کی آنکھوں سے نہیں دیکھا، بلکہ قلب کی آنکھوں سے دیکھا۔

من قبله الخ: کا متعلق ''ظہور'' سے ہے۔

فمالايكون مقارنا الخ: مطلب یہ ہوا کہ اگر کافر خرقِ عادت دکھائے تو یہ استدراج ہوگا، اور اگر فاسق خرقِ عادت دکھائے تو یہ بھی استدراج ہوگا۔

الوقوع لا حاجة الى اثبات الجواز ثم اورد کلاما يشير الى تفسير الكرامة و الى تفصيل بعض جزئياته المستبعدة جدا فقال و تظهر الكرامة على طريق نقض العادة للولي من قطع المسافة البعيدة في المدة القليلة كاتيان صاحب سليمان عليه الصلوة و السلام و هو آصف بن برخيا رضی الله تعالى عنه على الاشهر بعرش بلقيس قبل ارتداد الطرف مع بُعد المسافة و ظهور الطعام و الشراب و اللباس عند الحاجة كما في حق مريم فانه كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يٰمريم انى لك هذا قالت هو من عندالله و المشي على الماء كما نقل عن كثير من الاولياء و الطيران في الهواء كما نقل عن جعفر بن ابی طالب و لقمان السرخسي وغيرهما و كلام الجماد و العجماء

---

پھر مصنف نے ایسا کلام وارد کیا ہے جو کرامت کی تفسیر کی طرف اور اس کی بعض ایسی جزئیات کی طرف اشارہ کرتا ہے جن جزئیات کو قیاس سے دور سمجھا جاتا ہے تو اس نے کہا: ''تو کرامت کا ظہور عادت کو توڑنے کے طور پر (خلافِ عادت) ولی سے ہوتا ہے مثلاً دور کی مسافت کو قلیل وقت میں طے کرنا'' جیسے صحابیٔ سیدنا سلیمان علیہ الصلاۃ والسلام آصف بن برخیا مشہور قول کے مطابق بلقیس کا تخت پلک جھپکنے سے پہلے لے آئے۔ ''جب کہ مسافت دور کی تھی اور کھانے پانی اور لباس کا بوقت حاجت ظاہر ہونا'' جیسا کہ سیدہ مریم کے حق میں ''کہ بے شک جب (سیدنا) زکریا (علیہ الصلاۃ والسلام) اس (سیدہ مریم رضی اللہ تعالیٰ عنہا) کے پاس محراب میں تشریف لائے تو آپ نے اس کے پاس رزق پایا فرمایا: اے مریم یہ کہاں سے تیرے لئے (آیا) سیدہ نے کہا یہ اللہ تعالیٰ کے ہاں سے ہے۔ ''اور پانی پر چلنا'' جیسا بہت سارے اولیاءِ کرام سے منقول ہے۔ ''اور ہوا میں اڑنا'' جیسے کہ سیدنا جعفر بن ابی طالب اور لقمان سرخسی رضی اللہ تعالیٰ عنہما وغیرہ سے منقول ہے۔ ''اور پتھروں اور بے زبانوں کا کلام کرنا''

---

کثیر من الصحابة الخ: یعنی صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم اور اُن کے بعد لوگوں۔ سے کرامات کا ظہور متواتر ہے۔

و بعد ثبوت الوقوع لاحاجة الخ: مصنفین کی یہ عادت ہوتی ہے کہ جب کسی شے کو ثابت کرنا چاہیں تو پہلے اس کے امکان پر دلیل دیتے ہیں، پھر بعد میں اس کے وقوع پر، تو شارح کہتا ہے کہ جب ہم کرامات کا وقوع ثابت کر چکے ہیں، تو اب کرامات کے امکان پر دلائل دینے کی ضرورت نہیں۔

علي الاشهر يعني على الرواية المشهورة، کیونکہ بعض کہتے ہیں کہ تختِ بلقیس لانے والے خضر علیہ الصلوٰۃ و السلام تھے، اور بعض نے کہا کہ جبرئیل علیہ الصلوٰۃ والسلام تھے۔

اما كلام الجماد فكما روى انه كان بين يدى سلمان و ابی الدرداء رضی الله تعالی عنهما قصعة فسبحت و سَمِعا تسبيحها و اما كلام العجماء فكتكلم الكلب لاصحاب الكهف و كما روى ان النبی عليه الصلوة و السلام قال بينما رجل يسوق بقرة قد حمل عليها اذا التفت البقرة اليه و قالت ان لم اخلق لهذا و انما خُلقتُ للحرث فقال الناس سبحان الله تتكلم البقرة فقال نبی عليه الصلوة و السلام آمنت بهذا و اندفاع المتوجه من البلاء و كفاية المهم عن الاعداء و غير ذٰلك من الاشياء مثل رؤية عمر رضی الله تعالى عنه و هو على المنبر في المدينة جيشه بنهاوند حتى قال لامير جيشه

---

البتہ پتھروں کا کلام کرنا جیسا کہ روایت ہے کہ سیدنا سلمان اور ابو درداء رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے پاس برتن (پیالہ) تھا اس نے تسبیح پڑھی اور ان دونوں نے اس کی تسبیح سنی، اور بے زبان جانوروں کا کلام کرنا، جیسے اصحابِ کہف کے کتے نے کلام کیا، اور جیسے روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اسی دوران کے ایک آدمی گائے چلا کر لے جا رہا تھا۔ وہ اس پر سوار ہو گیا تو گائے اس کی طرف متوجہ ہوئی اور اس نے کہا: میں اس (کام) کے لئے پیدا نہیں کی گئی، اور مجھے کھیت کے ہل چلانے کے لئے پیدا کیا گیا ہے، تو لوگوں نے کہا: سبحان اللہ! گائے بولتی ہے، تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا میں ایمان لایا (یعنی میں نے اس کی تصدیق کی) ''اور درپیش مصیبت کا دور ہونا، دشمن کی طرف سے کسی مہم میں کفایت کرنا اور اس کے علاوہ کئی اشیاء'' جیسے سیدنا عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا مدینہ میں ہوتے ہوئے منبر پر کھڑے ہونے کی حالت میں اپنے لشکر کو نہاوند میں دیکھ لینا حتی کہ آپ نے اپنے لشکر کے امیر کو فرمایا:

---

المحراب الخ: محراب سے مراد مسجد کا ایک طرف کو نکلا ہوا حصہ نہیں ہے، کیونکہ یہ مروّج محراب بنوامیہ کے دور میں شروع ہوئے ہیں، اس سے قبل نہ تھے، یہاں محراب سے مراد ایک کمرہ اور حجرہ ہے، جہاں مریم رضی اللہ تعالیٰ عنہا رہا کرتی تھیں۔

و كما روى ان النبی عليه الصلوة و السلام الخ: یعنی حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سابقہ امتوں کا قصہ بیان فرما رہے ہیں کہ ایک آدمی تھا جو بیل کو لے جا رہا تھا، اور اس نے بیل پر بوجھ لاد رکھا تھا، بیل نے کہا: میں بوجھ اُٹھانے کے لیے نہیں پیدا کیا گیا، بلکہ میں تو کھیتی باڑی کے لیے پیدا کیا گیا ہوں، لوگوں نے یہ قصہ سن کر تعجب کیا، کہ سبحان اللہ! بیل بھی باتیں کرنے لگا، تو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: میں اس پر ایمان لایا کہ اُس نے کلام کیا تھا، اور یہ بات صحیح ہے، میں اس کی صحت پر ایمان لایا۔

"یا ساریة الجبل" تحذیرًا له من وراء الجبل لمکر العدو هناك ، سماع ساریة کلامه مع بعد المسافة و کشرب خالد رضی الله تعالی عنه السم من غیر تضرر به و کجریان النیل بکتاب عمر رضی الله تعالی عنه و امثال هذا اکثر من ان یحصٰی و لمّا استدلت المعتزلة المنکرة لکرامة اولیاء بانه لو جاز ظهور خوارق العادات من الاولیاء لاشتبه المعجزة فلم یتمیز النبی من غیر النبی اشار الی الجواب بقوله و یکون ذلك ای ظهور خوارق العادات من الولی الذی هو من آحاد الامة معجزة للرسول الذی ظهرت هذه الکرامة لواحد من امته لانه یظهر بها ای بتلك الکرامة انه ولی و لن

اے ساریہ پہاڑ کی طرف توجہ کرو، آپ کو پہاڑ کے پیچھے دشمن کی چال سے بچانے کے لئے تھا، اور اس مسافت کی دوری کے باوجود ساریہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا آپ کے کلام کو سننا بھی ایک کرامت ہے، اور جیسے خالد رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا بغیر کسی نقصان کے زہر پینا اور جیسے دریائے نیل کا سیدنا عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے خط کے ساتھ جاری وساری ہونا اور ایسی مثالیں حدوشمار سے باہر ہیں اور جب معتزلہ نے جو کراماتِ اولیاء کے منکر ہیں دلیل اس بات کو بنایا کہ اگر اولیاءِ کرام سے خارقِ عادت (کرامت) کا ظہور جائز ہو تو یقیناً معجزۂ انبیاء کرام کے ساتھ اشتباہ ہو جائے گا، اور نبی غیرِ نبی سے ممتاز نہ ہو سکے گا، مصنف نے جواب کی طرف اشارہ کیا اپنے اس قول سے ''اور یہ ہوتا ہے،، یعنی خوارقِ عادت کا اس ولی سے ظاہر ہونا جو امت کے افراد میں سے ہی ہوتا ہے ''اس رسول کے لئے معجزہ جس کے کسی ایک امتی کے ہاتھ پر یہ کرامت ظاہر ہوتی ہے کیونکہ اس سے ظاہر ہوتا ہے،، یعنی اس کرامت سے ''کہ وہ ولی ہے۔

قال واندفاع المتوجه من البلاء الخ: یعنی بلاؤں میں سے جب کوئی بلا متوجہ ہو تو اولیائے کرام اس کا اندفاع کرتے ہیں، اور دشمنوں کی طرف جب کوئی مہم اور مشکل پیش آئے تو اولیائے کرام اس مشکل میں کافی ہوتے ہیں، آگے اس کی مثال بھی دی کہ مشکلات میں وہ کس طرح کافی ہوتے ہیں۔

قوله :یاساریة الجبل الجبل الخ :اس کے دو مطلب ہو سکتے ہیں: ایک تو یہ کہ تحذیر مقصد ہے، جیسے: الطریق الطریق ،اب مطلب یہ ہوگا کہ اے ساریہ! پہاڑ کا خیال رکھ، پہاڑ کا خیال رکھا، کہیں ایسا نہ ہو کہ دشمن تمہاری غفلت کی وجہ سے پہاڑ پر چڑھ جائیں اور تم پر حملہ کر دیں، لہذا پہاڑ کا خیال رکھ، تا کہ وہ پہاڑ پر نہ چڑھ سکیں۔ اور دوسرا مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ تم پہاڑ کے ساتھ لگ جاؤ، دشمن پہاڑ کو کاٹنا چاہتا ہے، یعنی تم کو دوسری طرف دھکیل کر خود پہاڑ کے اوپر چڑھنا چاہتا ہے، تا کہ تم پر حملہ کر دے۔ نہاوند، مدینہ شریف سے ۵۰۰ میل دور ہے۔ فاروقِ اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا دُور سے دیکھنا اور آواز

یکون ولیا الا و ان یکون محقا فی دیانته و دیانته الاقرار بالقلب و اللسان برسالة رسوله مع الطاعة له فی اوامره و نواهیه حتی لو ادعی هذا الولی الاستقلال بنفسه و عدم المتابعة لم یکن ولیا و لم یظهر ذلك علی یده و الحاصل ان الامر الخارق للعادة فهو بالنسبة الی النبی علیه الصلوة و السلام معجزة سواء ظهر من قبله او من قبل آحاد امته و بالنسبة الی الولی کرامة لخلوه عن دعوی النبوة من ظهر ذلك من قبله فالنبی لابد من علمه بکونه نبیا ومن قصده اظهار خوارق العادات و من حکمه قطعا بموجب المعجزات بخلاف الولی و افضل البشر بعد نبینا و الاحسن ان یقال بعد الانبیاء لکنه

اور کوئی شخص ولی ہرگز نہیں ہو سکتا مگر اس وقت کہ وہ اپنی دیانت میں حق کو ثابت و باقی رکھنے والا ہو، اور اس کی دیانت اپنے رسول کی رسالت کا دل وزبان سے اقرار کرے اور اوامر ونواہی میں ان کی طاعت کرے حتی کہ اگر یہ ولی اپنی ذات میں مستقل ہو اور تابع نہ ہونے کا دعوی کرے تو وہ ولی ہی نہیں ہے، اور یہ کرامت اس کے ہاتھ پر ظہور پذیر نہیں ہوئی، اور حاصل یہ ہے کہ وہ امر جو خلافِ عادت ہے وہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام کی نسبت سے معجزہ ہے خواہ وہ اس نبی کی طرف سے ظاہر ہو یا اس کی امت کے افراد کی طرف سے اور ولی کی نسبت سے کرامت ہے کیونکہ یہ ولی دعویٔ نبوت کرنے سے خالی ہے جس کی طرف سے یہ کرامت ظاہر ہوئی، تو نبی کے لئے اس بات کا جاننا ضروری ہے کہ وہ نبی ہے اور خوارقِ عادات (معجزات) کا ظاہر کرنا اس کے ارادہ سے ہو، اور معجزات کے موجِب کے متعلق نبی کا حکم وفیصلہ ضروری ہے، برخلاف ولی کے کہ اس کے لئے ان (تین امور) میں سے کچھ بھی ضروری نہیں ہے۔ ''اور افضل البشر ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد،، اور زیادہ خوبصورت ''بعد الانبیاء،، کہنا ہے، لیکن مصنف نے بعد سے مراد

دینا، یہ ان کی کرامت ہے، اور اتنی دور سے آواز کا سن لینا، یہ حضرت ساریہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی کرامت ہے۔

قوله : لانه یظهر بها ای بتلك الکرامة الخ :سے ماتن دلیل دیتا ہے کہ ولی کی کرامت نبی کا معجزہ ہے، وہ اس طرح کہ ولی جب کرامت دکھائے گا تو کرامت سے پتا چلے گا کہ وہ ولی ہے، اور وہ ولی تب ہوگا کہ اپنے دین میں حق ہو، یعنی جو دین اس نے اختیار کیا ہے، وہ حق ہے، اور اس کا دین کیا ہے، دین اس کا اقرار باللسان اور تصدیق بالقلب ہے، اپنے رسول کی رسالت کے ساتھ، لیکن مع الاتباع، کہ وہ رسول کی اطاعت کرتا ہے، اس کے اوامر ونواہی میں۔ خلاصہ یہ ہے کہ وہ ولی تب بنے گا کہ رسول کی تصدیق کرے اور رسول کی ہر طرح سے اتباع کرے، اور اس تصدیق اور اطاعت کی وجہ سے اس سے کرامت کا ظہور ہوا، لہٰذا نبی کے لحاظ سے یہ معجزہ ہوگا، کیونکہ ولی کی کرامت سے نبی کی نبوت پکی ہوگی، کہ

اراد البعدية الزمانية و ليس بعد نبينا نبی و مع ذلك لابد من تخصيص عيسى عليه الصلوة و السلام اذ لو اريد كل بشر يوجد بعد نبينا انتقض بعيسى عليه الصلوة و السلام و لو اريد كل بشر يولد بعده لم يفد التفضيل على التابعين و مَنْ بعدهم و لو اريد كل بشر يوجد على وجه الارض فی الجملة انتقض بعيسى عليه الصلوة و السلام ابوبکرٍ الصديق رضی الله تعالى عنه الذی صدق النبی عليه الصلوة والسلام فی النبوة من غير تلعثم و فی المعراج بلاتردد ثم عمر الفاروق رضی الله تعالى عنه الذی فرق بين الحق و الباطل فی القضايا و الخصومات

زمانی بعد لیا ہے اور ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وبارک وسلم کے بعد کوئی نبی نہیں ہے، اس کے ساتھ عیسیٰ علیہ الصلاۃ والسلام کی تخصیص ضروری ہے، اس لئے کہ اگر ہر بشر جو ہمارے نبی علیہ الصلاۃ والسلام کے بعد موجود ہوگا (اس سے صدیق اکبر کا افضل ہونا) مراد ہو تو پھر سیدنا عیسیٰ علیہ الصلاۃ والسلام سے یہ ضابطہ ٹوٹ جائے گا اور اگر مراد ہر وہ انسان ہو جو آپ کے بعد پیدا ہوگا تو یہ چیز صحابہ پر فضیلت کا فائدہ نہ دے گی اور اگر ہر وہ شخص مراد لیا جائے جو سطح زمین پر موجود ہو تو پھر بھی عیسیٰ علیہ الصلاۃ والسلام سے یہ ضابطہ ٹوٹتا ہے، ''سیدنا ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہیں،، جنہوں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت میں بلا توقف اور معراج میں بلاتردد تصدیق کی ''پھر سیدنا فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہیں،، جنہوں نے حق وباطل میں فیصلوں اور جھگڑوں کے اندر فرق کردیا۔

ولی کو یہ کمال اس کے نبی کے حق ہونے کی وجہ سے حاصل ہوا ہے۔

و الحاصل ان الامر الخارق الخ: اعتراض ہوا کہ معتزلہ کے اعتراض کا جواب نہ آیا، کہ کرامت ومعجزہ میں فرق نہ رہے گا، تو جواب دیا کہ فرق ہے، اس خرقِ عادت کی نسبت نبی کی طرف کی جائے تو وہ معجزہ ہے، اور ولی کی طرف اس کی نسبت کرو تو یہ خرق، کرامت ہے۔ کیونکہ کرامت کی تعریف یہی ہے کہ وہ خرقِ عادت جو دعویٰ نبوت کے ساتھ مقترن نہ ہو، اور ولی بھی دعویٰ نبوت نہیں کرتا۔

فالنبی لابد الخ اور فرق بتاتا ہے کہ نبی کے لیے ضروری ہے کہ اس کو نبوت کا علم ہو، بخلاف ولی کے، کہ ضروری نہیں کہ اس کو اپنی ولایت کا علم ہو۔ اور دوسرا فرق یہ ہے کہ نبی معجزے کا اظہار قصداً کرے گا، اور ولی قصداً نہ کرے گا، بلکہ ولی کو یہ حکم ہوتا ہے کہ تو نے کرامت کو مخفی رکھنا ہے، ہاں! بعض صورتوں میں مثلاً کفار سے مقابلہ کی صورت میں اظہار کا حکم ہوتا ہے تیسرا فرق یہ ہے کہ نبی معجزہ کے مطابق جو حکم دے گا، وہ حکم قطعی ہوگا، غلطی سے خالی ہوگا، بخلاف ولی کے، اس کا حکم قطعی نہ ہوگا، کیونکہ ہوسکتا ہے کہ اس کو خرق میں غلطی لاحق ہوگئی ہو۔

ثم عثمان ذو النورين رضی الله تعالى عنه لان النبی عليه الصلوة و السلام زوَّجه رقية و لما ماتت رقية زوجه ام كلثوم و لما ماتت قال لو كانت عندی ثالثة لزوجتكها ثم علی المرتضى رضی الله تعالى عنه من عباد الله و خُلّص اصحاب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم، على هذا وجدنا السلف و الظاهر انه لو لم يكن لهم دليل على ذلك لما حكموا بذلك، و اما نحن فقد وجدنا دلائل الجانبين متعارضة و لم نجد هذه المسئلة مما يتعلق به شیء من الاعمال او يكون التوقف فيه مخلا بشیء من الواجبات و السلف كانوا متوقفين فی تفضيل عثمان رضی الله تعالى عنه حيث جعلوا من

''پھر سیدنا عثمان ذوالنورین رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہیں،، کیونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وبارک وسلم نے آپ سے ''اپنی بیٹی،، رقیہ کا نکاح کیا اور جب سیدہ کا وصال ہوگیا تو آپ علیہ الصلاۃ والسلام نے سیدنا عثمانِ غنی سے امِ کلثوم کا نکاح کر دیا، اور جب ان کا بھی وصال ہوگیا تو آپ علیہ الصلاۃ والسلام نے فرمایا: اگر میرے پاس تیسری بیٹی بھی ہوتی تو میں اس کا نکاح تجھ سے کر دیتا ''پھر سیدنا علی المرتضیٰ رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہیں،، اللہ کے بندوں میں سے اور اصحابِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ورضی اللہ تعالیٰ عنہم میں سے چنے ہوئے پسندیدہ ہیں، اسی پر ہم نے بزرگوں کو پایا اور ظاہر یہ ہے کہ اگر ان کے ہاں کوئی دلیل اس پر نہ ہوتی تو اس کا فیصلہ یہ نہ کرتے، البتہ ہم نے دونوں طرف کے دلائل کو متعارض ومخالف پایا، اس مسئلہ کو ہم نے ان مسائل سے نہ پایا جن کے ساتھ کسی عمل کا تعلق ہو یا اس پر توقف کرنا واجبات میں سے کسی واجب میں خلل انداز ہو، اور گویا پہلے بزرگ سیدنا عثمان غنی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی افضلیت میں توقف کرتے تھے، کیونکہ انہوں نے شیخین (صدیق وعمر) کو فضیلت دینے اور ختنین (عثمان وعلی) سے محبت رکھنے کو اہل سنت وجماعت کی علامات سے قرار دیا ہے۔

قولہ: و الاحسن ان يقال الخ: اعتراض ہوا کہ ماتن نے کہا: و افضل البشر بعد نبينا ابوبكرٍ الصديق، یعنی ہمارے نبی پاک صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے بعد افضل البشر ابوبکر صدیق ہیں، تو اس سے یہ لازم آرہا ہے کہ ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے علاوہ باقی سب انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام سے افضل ہوں، حالانکہ غیر نبی، نبی پر کسی طرح افضل ہوسکتا ہے! کیونکہ یہاں بعد نبینا کا لفظ ہے، اور ''بعد'' کا لفظ ایسے مقامات پر شرف اور رُتبے کے لیے آتا ہے، تو جب بعدیتِ شرفی یا رُتبی ہوئی تو مطلب ہوگا کہ سیدنا صدیق اکبر کا رتبہ حضور کے بعد سب بشروں سے زیادہ ہے، حالانکہ وہ انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام سے افضل نہیں ہیں، تو اس کا شارح نے جواب دیا کہ یہاں بعدیتِ رُتبی مراد نہیں ہے، بلکہ بعدیتِ زمانی مراد ہے، کہ ہمارے نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے زمانے کے بعد جو

علامات اهل السنة و الجماعة تفضيل الشيخين و محبة الختنين و الانصاف انه ان اريد بالافضلية كثرة الصواب فللتوقف جهة و ان اريد كثرة ما يعدُّه ذوو العقول من الفضائل فلا و خلافتهم اى نيابتهم عن الرسول فى اقامة الدين بحيث يجب على كافة الامم الاتباع على هذا الترتيب ايضا يعنى ان الخلافة بعد رسول الله عليه الصلوة و السلام لابى بكر ثم لعمر ثم لعثمان ثم لعلى و ذلك لان الصحابة رضى الله تعالى عنهم قد اجتمعوا يوم توفى رسول الله عليه الصلوة و السلام فى سقيفة بنى ساعدة و استقر رأيهم بعد المشاورة و المنازعة على خلافة ابى بكر فاجمعوا على ذلك و بايعه على

---

اورانصاف یہ ہے کہ افضلیت سے مراد کثرتِ صواب ہوتو توقف کی کوئی وجہ ہے، اوراگرافضلیت سے مراداس کی کثرت ہو جسے عقل والے فضائل سے شمار کرتے ہیں تو پھر توقف کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ ''اوران کی خلافتیں،، یعنی ان کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دین قائم کرنے میں نیابت اسی انداز سے ہے کہ امت کے تمام گروہوں پر اتباع واجب ہے۔ ''یہ بھی اس ترتیب پر ہے،، مراد ان کی یہ ہے کہ خلافت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد سیدنا ابوبکر کے لئے ہے پھر سیدنا عمر فاروق کے لئے پھر سیدنا عثمانِ غنی کے لئے پھر سیدنا علی مرتضیٰ کے لئے رضی اللہ تعالیٰ عنہم، اور یہ اس لئے کہ صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا اجتماع سقیفہ بنی ساعدہ میں اس دن ہوا جس دن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا وصال ہوا۔ ان سب کی رائے باہمی مشورہ اور بحث کے بعد اس پر ٹھہری کہ ابوبکر خلیفہ ہیں اس پر سب کا اجماع ہوا، اور سیدنا علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے آپ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی کئی گواہوں کے سامنے بیعت کی، یہ بیعت آپ کی طرف سے توقف کے بعد تھی۔

---

بشر ہیں، ان پر سیدنا ابوبکر صدیق افضل ہیں، چنانچہ اب باقی انبیاء پر فضیلت لازم نہ آئی، کیونکہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے بعد کوئی نبی نہیں ہے۔

لیکن شارح کہتا ہے کہ اگر بعدیتِ زمانی بھی مراد لی جائے، تب بھی عیسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام کی تخصیص کرنا ضروری ہے، کیونکہ وہ ہمارے نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے زمانے کے بعد ہیں، اور زندہ ہیں، پھر شارح نے اس تخصیص پر دلیل بھی دی، کہ عیسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام کی تخصیص کیوں کریں گے، تو دلیل یہ دی کہ متن میں ''افضل البشر'' کا لفظ ہے، ''البشر'' میں کئی احتمال ہیں، جو بھی احتمال مرادلیں، کوئی نہ کوئی تخصیص کرنا پڑے گی۔

**على وجه الارض فى الجملة الخ:** "فی الجملہ" کا مطلب یہ ہے کہ جو بھی بشر ہوں، خواہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کے زمانہ میں پیدا ہوئے ہوں یا بعد میں پیدا ہوئے ہوں، اب موجود ہوں یا نہ ہوں، سب سے افضل ہیں۔

رضى الله تعالى عنه على رؤوس الاشهاد بعد توقف كان منه و لو لم تكن الخلافة حقا له لما اتفق عليه الصحابة و لنازعه على كما نازع معاوية رضى الله تعالى عنهم و لاحتج عليهم لو كان فى حقه نص كما زعمت الشيعة و كيف يتصور فى حق اصحاب رسول الله عليه الصلوة و السلام الاتفاق على الباطل و ترك العمل بالنص الوارد ثم ان ابابكر رضى الله تعالى عنه لما يئس من حيوته دعا عثمان رضى الله تعالى عنه و املٰى عليه كتابَ عهده لعمر رضى الله تعالى عنه فلمّا كتب ختم الصحيفة و اخرجها الى الناس و امرهم ان يبايعوا لمن فى الصحيفة

---

اوراگرخلافت ان کا (ابوبکر کا) حق نہ ہوتی تو صحابہ اس پر اتفاق نہ کرتے اور حضرت علی ان سے نزاع کرتے جس طرح حضرت معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے نزاع کیا تھا، اور اگر ان کے حق میں کوئی نص ہوتی، جیسا کہ شیعہ کہتے ہیں تو حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ صحابہ پر حجت قائم کرتے، اور بھلا صحابہ کے بارے میں باطل پر اتفاق اور وارد ہونے والی نص پر عمل ترک کرنے کا کیسے تصور کیا جاسکتا ہے، پھر جب ابوبکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ اپنی زندگی سے مایوس ہوگئے تو انہوں نے حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو بلایا اور ان سے اپنا عہد نامہ لکھایا، پھر جب لکھ چکے تو اس صحیحہ کو مہر بند کیا ور لوگوں کے سامنے اس کو پیش کیا اور انہیں اس شخص کے لئے بیعت کرنے کا حکم دیا جو صحیفہ میں ہو۔

---

**ممايتعلق به الاعمال الخ:** یعنی افضلیت والا مسئلہ (کہ حضرت عثمان افضل ہیں یا حضرت علی) ایسا نہیں ہے کہ جس کے ساتھ اعمال کا تعلق ہو، بلکہ یہ تو عقیدہ کا مسئلہ ہے، اور عقیدہ قطعی ہوتا ہے، اور افضلیت پر دلائل ظنی ہیں، آحاد سے ثابت ہیں، اور دلیل ظنی سے عقیدہ ثابت نہیں ہوتا، بلکہ قطعی دلیل سے ثابت ہوتا ہے۔

**قوله : و الانصاف انه الخ:** سے بعض سلف پر اعتراض کرتا ہے کہ ان کا توقف صحیح نہیں ہے، توقف کی کوئی وجہ نہیں بنتی

**في سقيفة بني ساعدة الخ:** سقیفہ کا معنی چھپر ہے۔ البتہ چھپر عام ہوتا ہے، کبھی تو اس کی چھت ستونوں پر قائم ہوتی ہے، اور کبھی اس طرح ہوتا ہے کہ اس کی چھت تین دیواروں پر قائم ہوتی ہے، دو دیواریں طرف میں اور ایک پیچھے سے اور آگے سے کھلا ہوتا ہے۔

(''سقیفہ'' (بروزنِ سفینہ) ''چبوترے'' کو کہتے ہیں، اور یہ ایسی جگہ ہوتی ہے جس پر چھت ڈالی گئی ہوتی ہے، لیکن اس کی ایک طرف، یا ایک سے زیادہ طرفوں میں دیوار نہیں ہوتی۔) (نبراس)

فبايعوا حتى مرت بعلى رضى الله تعالى عنه فقال بايعنا لمن فيها و ان كان عمر رضى الله تعالى عنه، و بالجملة وقع الاتفاق على خلافته ثم استشهد عمر رضى الله تعالى عنه و ترك الخلافة شورى بين ستة عثمان و على و عبد الرحمن بن عوف و طلحة و زبير و سعد بن ابى وقاص رضى الله تعالى عنهم ثم فوض الامر خمستهم الى عبد الرحمن بن عوف و رضوا بحكمه فاختار عثمان رضى الله تعالى عنه و بايعه بمحضر من الصحابة فبايعوه و انقادوا لاوامره و صلوا معه الجمع و الأعياد فكان اجماعا، ثم استشهد و ترك الامر مهملًا فاجمع كبار المهاجرين و الانصار على على رضى الله تعالى عنه و التمسوا منه قبول الخلافة و بايعوه لما كان افضل اهل عصره و اولٰهم بالخلافة و ما وقع من المخالفات و المحاربات لم يكن من نزاعٍ فى خلافته بل عن خطإ فى الاجتهاد، و ما وقع من الاختلاف بين الشيعة و اهل السنة فى هذه المسئلة و ادعاء كل

تو صحابہ نے بیعت کی حتی کہ وہ صحیفہ حضرت علی کے پاس پہنچا تو انہوں نے کہا کہ ہم نے اس شخص کے لئے بیعت کی جو اس میں ہے اگر چہ وہ عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہی ہوں، اور بہر حال حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی خلافت پر اتفاق ہو گیا، پھر حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ شہید کر دیئے گئے اور مسئلہ خلافت کو چھ حضرات عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ، علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ عبدالرحمٰن بن عوف رضی اللہ تعالیٰ عنہ، طلحہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ، زبیر رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور سعد بن ابی وقاص رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے باہمی مشورہ پر چھوڑ گئے، پھر ان میں سے پانچ نے معاملہ عبدالرحمٰن بن عوف کے سپرد کر دیا اور ان کے فیصلہ پر رضا مندی ظاہر کر دی تو انہوں نے حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو منتخب کیا، اور صحابہ کی ایک مجلس میں ان سے بیعت کی، پھر دوسرے لوگوں نے ان سے بیعت کی اور ان کی فرماں برداری کی اور ان کے ساتھ جمعہ اور عید کی نمازیں پڑھیں تو اجماع ہو گیا پھر وہ شہید ہو گئے، اور (خلیفہ کا) معاملہ بغیر طلے کئے چھوڑ گئے تو بڑے بڑے مہاجرین اور انصار نے حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ پر اتفاق کیا اور ان سے منصب خلافت قبول کرنے کی درخواست کی اور ان سے بیعت کی کیونکہ وہ اپنے ہم عصروں میں افضل اور خلافت کے زیادہ حقدار تھے اور حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور حضرت معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے درمیان جو اختلافات اور لڑائیاں ہوئی ہیں وہ مسئلہ خلافت میں نزاع کی وجہ سے نہیں بلکہ خطاءِ اجتہادی کی وجہ سے ہوئیں، اور اس مسئلہ میں شیعہ اور اہل السنّت کے درمیان جو اختلاف ہوا، اور امامت کے باب میں فریقین میں سے ہر ایک کا نص کا

من الفريقين النصَ فى باب الامامة و ايراد الاسولة و الاجوبة من الجانبين فمذ كور فى المطولات و الخلافة ثلثون سنة ثم بعدها ملك و امارة لقوله عليه الصلوة و السلام "الخلافة بعدى ثلاثون سنة ثم يصير بعدها ملكا عضوضا" و قد استشهد على رضى الله تعالى عنه على راس ثلاثين سنة من وفات رسول الله عليه الصلوة و السلام فمعاوية رضى الله تعالى عنه و من بعده لايكونون خلفاء بل ملوكًا و امراء، و هذا مشكل لان اهل الحل و العقد من الامة قد كانوا متفقين على خلافة الخلفاء العباسية و بعض المروانية كعمر بن عبدالعزيز مثلا و لعل المراد ان الخلافة الكاملة التى لايشوبها شىء من المخالفة و ميل عن المتابعة تكون ثلاثين سنة و بعدها قد تكون و قد لا تكون

دعوی کرنا اور جانبین سے سوال و جواب کی پیشی سب بڑی کتابوں میں مذکور ہیں۔ اور خلافت تیس سال تک ہے۔ اس کے بعد سلطنت اور امارت ہے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ میرے بعد خلافت تیس سال تک رہے گی پھر اس کے بعد مضبوط بادشاہت و سلطنت ہو گی اور اور حضرت علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی وفات سے ۳۰ تیس سال پورے ہونے پر شہید ہو گئے۔ پھر تو معاویہ اور ان کے بعد کے حضرات خلیفہ نہ ہوں گے۔ بلکہ بادشاہ اور امیر ہوں گے اور یہ اشکال پیدا کرنے والی بات ہے کیونکہ امت کے ارباب حل وعقد خلفاء عباسیہ اور بعض مروانیہ مثلاً حضرت عمر بن عبدالعزیز کی خلافت پر متفق تھے اور شاید حدیث کا مطلب یہ ہے کہ خلافت کاملہ جس میں (قانون اسلام) کی خلاف ورزی اور اتباع شریعت سے اعراض کی کچھ بھی آمیزش نہ ہو تیس سال تک رہے گی اور اس کے بعد کبھی ہو گی اور کبھی نہ ہو گی

**و ادعاء كل من الفريقين الخ**: شیعہ کہتے ہیں کہ (حضرت علی کی) امامت میں نص ہے، اور اکثر اہل سنت کا مذہب یہ ہے کہ کسی کی امامت پر نص نہیں ہے، اور بعض اہل سنت کا مذہب یہ ہے کہ خلافتِ صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ پر نّص ہے۔

**و قد استشهد على الخ**: یعنی حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی شہادت، خلافت کے تیسویں سال کے آخر میں ہوئی، لہٰذا آپ خلیفہ ہیں، البتہ تیس سال کے اختتام پر شہادت نہیں ہوئی، بلکہ ابھی کچھ ماہ رہتے تھے، چھ ماہ حضرت حسن رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے خلافت کی، ان کی خلافت ختم ہونے پر تیس سال ختم ہو جاتے ہیں، لہٰذا حضرت حسن کی خلافت مبارکہ "بعدى ثلاثون سنة" میں آ گئی، اسی لیے ہم اہل سنت کے نزدیک خلفائے راشدین پانچ ہیں، چار مشہور اور پانچویں حضرت حسن رضی اللہ تعالیٰ عنہم۔ اب تیس سال کے بعد جو آئے گا، وہ خلیفہ نہ ہو گا، بلکہ امیر یا مَلِك ہو گا، لہٰذا

ثم الاجماع على ان نصب الامام واجب و انما الخلاف فی انه یجب على الله او على الخلق بدلیل سمعی او عقلی ، و المذهب انه یجب على الخلق سمعًا لقوله علیه الصلوة و السلام من مات و لم یعرف امام زمانه فقد مات میتة جاهلیة

---

پھر اجماع اس بات پر ہے کہ امام (یعنی حکمران یا خلیفہ) مقرر کرنا واجب ہے، مگر اختلاف اس میں ہی ہے کہ یہ وجوب اللہ تعالیٰ پر ہے یا مخلوق پر، دلیلِ سمعی سے واجب ہے یا دلیلِ عقلی سے، اور (حق) مذہب یہ ہے کہ مخلوق پر دلیل سمعی سے واجب ہے، نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کے ارشاد کی وجہ سے کہ ”جو شخص اس حال میں مرگیا کہ اسے اپنے زمانہ کے امام اور خلیفہ کا پتہ ہی نہیں چلا وہ جاہلیت کی موت مرا،،

---

حضرت سیدنا امیر معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ خلیفہ نہیں ہیں۔ خلیفہ اور امیر میں فرق یہ ہے کہ خلیفہ ہمیشہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کا نائب ہوتا ہے، شریعت پر پورا پورا عمل کرتا ہے، اور کراتا ہے، اور امیر عام ہے، کہ اس کو رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی نیابت حاصل ہو یا نہ ہو۔

**قولہ :وھذا مشکل الخ** :سے ماقبل پر اعتراض کرتا ہے کہ تم نے کہا: خلافت تیس سال تک ہے، تیس سال کے بعد خلیفہ نہیں ہے، حالانکہ اہل حل وعقد یعنی مجتہدین، خلفائے عباسیہ کی خلافت اور بعض مروانی خلفاء مثلاً: عمر بن عبدالعزیز رضی اللہ عنہ کی خلافت پر متفق ہیں، اگر خلافت تیس سال تک تھی، تو ان لوگوں کی خلافت پر کیوں اتفاق کیا گیا۔

**ولعل المراد ان الخ** :سے شارح جواب دیتا ہے کہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے جو فرمایا ہے: میرے بعد خلافت تیس سال ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ خلافتِ کاملہ تیس سال تک ہے، جس میں شریعت کی مخالفت یا شریعت سے رغبت ومیلان نہ پایا جائے گا۔ بہرحال، تیس سال تک خلافتِ کاملہ رہی، جہاں تک تیس سال بعد کی بات ہے، تو کبھی خلافت ہوگی اور کبھی نہ ہوگی۔ عمر بن عبدالعزیز رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا دورِ حکومت کا زمانہ، خلافت کا زمانہ ہے، کیونکہ ان میں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی پوری پوری نیابت پائی گئی ہے، یا اسی طرح خلفائے عباسیہ بھی خلیفہ ہیں، تو تیس سال کے بعد کا زمانہ متصلاً خلافت کا زمانہ نہیں ہے، کبھی خلافت کا زمانہ ہوگا، اور کبھی نہ ہوگا۔

**ثم ان نصب الامام الخ**: سے امامت کا مسئلہ ذکر کرتا ہے کہ روافض، معتزلہ اور اہل سنت کا اس بات پر اتفاق ہے کہ امام کا نصب کرنا واجب ہے، لیکن جھگڑا اس میں ہے کہ نصبِ امام کس پر واجب ہے۔ رافضی کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ پر واجب ہے، اور معتزلہ واہل سنت کہتے ہیں کہ بندوں پر واجب ہے، لیکن ان دونوں میں اختلاف ہے کہ عقلاً واجب ہے یا دلیل سمعی کے ساتھ، تو معتزلہ کہتے ہیں کہ امام کا نصب کرنا بندوں پر دلیل عقلی سے واجب ہے، اور اہل سنت کہتے ہیں کہ دلیل سمعی سے واجب ہے۔ اہل سنت کی پہلی سمعی دلیل یہ ہے کہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام ...نے فرمایا: جو شخص مرگیا، اور اس

و لان الامة قد جعلوا اهم المهمات بعد وفات النبی علیه الصلوة و السلام نصب الامام حتى قدّموه على الدفن و كذا بعد موت كل امام و لان كثیرا من الواجبات الشرعیة یتوقف علیه كما اشار الیه بقوله ”و المسلمون لابد لهم من امام یقوم بتنفیذ الاحكام و اقامة حدودهم و سدّ ثغورهم و تجهیز جیوشهم و اخذ صدقاتهم و قهر المتغلبة و المتلصصة و قطاع الطریق و اقامة الجمع و الاعیاد و قطع المنازعات الواقعة بین العباد و قبول الشهادات القائمة على الحقوق و تزویج الصغار و الصغائر الذین لا اولیاء لهم و قسمة الغنائم“ و نحو ذلك من الامور التی لایتولاها آحاد الامة ، فان قیل لم لایجوز الاكتفاء بذی شوكة فی كل ناحیة

---

اور اس لئے کہ امت (صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم) نے نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کے وصال کے بعد سب سے اہم کام امام اور خلیفہ مقرر کرنے کا کیا، حتی کہ اس کام کو (نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام) کی تدفین پر بھی مقدم کیا، اسی طرح ہر امام وخلیفہ کے وصال کے بعد (دفن کرنے سے پہلے دوسرا خلیفہ منتخب کیا گیا) اور اس لئے کہ بہت سے واجبات شرعیہ امام پر موقوف ہیں (جو اس کے بغیر ادا ہی نہیں کئے جاسکتے) جیسا کہ ماتن رحمہ اللہ تعالیٰ نے اپنے آئندہ قول میں اس کی طرف اشارہ فرمایا ہے ۔ ”اور مسلمانوں کا کوئی امام وخلیفہ ہونا ضروری ہے جو ان پر احکام شریعت نافذ کرے اور ان پر حدود قائم کرے اور سرحدوں کی حفاظت کرے اور لشکر تیار کرے اور ان سے صدقات وصول کرے اور ظالموں، غاصبوں اور چوروں اور ڈاکوؤں پر غلبہ کرکے ان کو مغلوب کرے اور جمعہ وعیدین کی نمازوں کا اہتمام کرے، اور لوگوں میں واقع ہونے والے جھگڑوں کو ختم کرے اور حقوق پر قائم ہونے والی شہادتوں کو قبول کرے اور ان چھوٹے لڑکے اور لڑکیوں کی شادی کرے جن کا ولی کوئی نہ ہو، اور غنیمت تقسیم کرے،، اور اِس طرح کے وہ سارے کام (کرے) جنہیں امت کے عام افراد نہیں کرسکتے، پس اگر کہا جائے کہ ہر علاقہ میں کسی شان وشوکت والے شخص کو کافی جاننا کیوں جائز نہیں ہے۔

---

نے اپنے زمانہ کے امام کو نہ پہچانا، اس کی موت جاہلیت کی موت ہے۔ دوسری دلیل سمعی یہ ہے کہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے انتقال فرمانے کے بعد امت نے جس اہم کام کو مقدم کیا، وہ نصبِ امام ہے، حتیٰ کہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے دفن سے پہلے خلیفہ مقرر کیا، کیونکہ انہیں معلوم تھا کہ خلیفہ نصب کرنا واجب ہے۔ تیسری دلیل یہ ہے کہ ”لان کثیرا“ الخ:۔

**و سد ثغورهم و تجهیز جیوشهم الخ** :یعنی سرحدوں کی حفاظت کرنا اور لشکروں کو تیار کرنا۔

**متغلّبہ** کا معنی ہے وہ لوگ جو کسی جگہ پر ناجائز طور پر قابض ہوگئے ہوں۔

و من این یجب نصب مَنْ له الریاسة العامة ، قلنا لانه یؤدی الی منازعات و مخاصمات مفضیة الی اختلال امر الدین و الدنیا کما نشاهد فی زماننا هذا ، فان قیل فلیکتف بذی شوکةٍ له الریاسة العامة اما ما کان او غیر امام فان انتظام الامر یحصل بذلك کما فی عهد الاتراك ، قلنا نعم یحصل بعض النظام فی امر الدنیا و لکن یختل امر الدین و هو الامر المقصود الاهم و العمدة العظمی ، فان قیل فعلی ما ذکر من ان مدة الخلافة ثلاثون سنة یکون الزمان بعد الخلفاء الراشدین خالیا

اور ایسا شخص مقرر کرنا کیوں سے واجب ہے، جس کو (تمام اسلامی ممالک پر) ریاستِ عام حاصل ہو، ہم جواب میں کہیں گے: اس لئے کہ وہ (حاکم، امام یا خلیفہ کا نہ ہونا) ایسے باہمی جھگڑوں کا ذریعہ بنے گا اور وہ جھگڑے دین اور دنیا کا کام بگڑنے کا سبب ہوں گے، جیسا کہ اپنے اس زمانے میں ہمارا مشاہدہ ہے (کہ حکمران ایک دوسرے پر کیچڑ اچھال رہے ہیں) پھر اگر اعتراض کیا جائے کہ ایسے شانوشوکت والے شخص پر اکتفاء کر لینا چاہئے، جسے تمام اسلامی ممالک پر ریاستِ عامہ ہو، وہ امام ہو (یعنی امامت کے اوصاف وشرائط سے متصف ہو) یا غیر امام ہو (اوصاف وشرائط سے متصف نہ ہو کہ وہ قریشی نہ ہو) کہ بیشک (دین ودنیا کے) کاموں کا انتظام اس سے ہو حاصل گا جیسا کہ ترکوں کے عہد میں تھا، ہم جوابًا کہیں گے: ہاں دنیوی امور سے کچھ انتظام (جیسے سرحدوں کی حفاظت، لشکر کی تیاری وغیرہ) تو ہو جائے گا، مگر دینی کام (جیسے جمعہ اور عید کی نمازوں کا قیام) میں خلل پڑے گا، (کہ یہ کام امام کے بغیر نہیں ہوتے) حالانکہ یہی کام (امام مقرر کرنے سے) اہم مقصود ہے، پھر اگر کہا جائے کہ اس بات کی بناء پر جو ذکر کی گئی کہ مدت خلافت تیس سال ہے خلفاء راشدین کے

متلصّصه کا معنی ہے: چوری کرنے والے۔

قوله :فان قیل لم لایجوزالاکتفاء الخ: سے ایک اعتراض نقل کرتا ہے کہ اہل سنت کا امام کے بارے میں یہ مذہب ہے کہ پورے عالمِ اسلام کے لیے ایک امام کا ہونا واجب ہے، دو امام نہیں ہو سکتے۔ اعتراض یہ ہے کہ امامت سے غرض، مذکورہ بالا چیزوں کا پورا کرنا ہے، اور ان چیزوں کو متعدد امام پورا کر سکتے ہیں، کہ الگ الگ ریاستیں ہوں، جن کے علیحدہ علیحدہ امام ہوں، تو وہ ان امور کو پورا کر سکتے ہیں، پھر ایک امام کا ریاستِ عامہ کے لیے ہونا کیوں ضروری ہے، تو اس کا جواب دیا کہ اگر علیحدہ علیحدہ امام ہوں تو امر دین ودنیا میں خرابیاں آ جائیں گی، اماموں کی آپس میں مخالفتیں شروع ہو جائیں گی۔

فان قیل فلیکتف بذی شوکة الخ: سے ایک اعتراض کرتا ہے کہ یہ مان لیا کہ متعدد امام نہیں ہو سکتے، لیکن

عن الامام فیعصی الامة کلهم و یکون میتتهم میتة جاهلیة ، قلنا قد سبق ان المراد الخلافة الکاملة و لو سلم فلعل دور الخلافة تنقضی دون دور الامامة بناء علی ان الامامة اعم لکن هذا الاصطلاح مما لم نجده من القوم بل من الشیعة من یزعم ان الخلیفة اعم و لهذا یقولون بخلافة الائمة الثلاثة دون امامتهم و اما بعد الخلفاء العباسیة فالامر مشکل ثم ینبغی ان یکون الامام ظاهرا لیُرجع الیه فیقوم بالمصالح لیحصل ما هو الغرض من نصب الامام لا مختفیا من اعین الناس خوفًا من الاعداء و ما للظلمة من الاستیلاء

بعد زمانہ امام سے خالی ہوگا۔ تو پوری امت گناہ گار ہوگی، اور ان سب کی موت جاہلیت کی موت ہوگی، ہمارا جواب یہ ہے کہ یہ بات گذر چکی ہے کہ خلافت کاملہ مراد ہے، اور اگر مان لیا جائے (کہ مراد مطلق خلافت ہے) تو (پھر جوابًا ہمارا کہنا یہ ہے کہ) شاید دورِ خلافت پورا ہو جائے گا نہ کہ دور امامت، اس بناء پر کہ امامت (خلافت سے) عام ہے لیکن یہ اصطلاح ہم نے لوگوں سے نہیں پائی بلکہ بعض شیعہ یہ کہتے ہیں کہ خلیفہ عام ہے اور اسی وجہ سے وہ ائمہ ثلاثہ کی خلافت کے تو قائل ہیں ان کی امامت کے قائل نہیں، رہا معاملہ خلفاءِ عباسیہ کے بعد کا تو اس میں اشکال ہے۔ ”پھر امام کو ظاہر ہے ہونا چاہئے“، تاکہ اس کی طرف رجوع کیا جائے اور وہ لوگوں کی بھلائیوں کے کام انجام دے تاکہ وہ چیز حاصل ہو جو امام کے تقرر سے حاصل ہوتی ہے، دشمنوں اور ظالموں کے غلبہ سے خوف کی وجہ سے ”روپوش (چھپا ہوا) نہ ہو“۔

مذکورہ امور کو پورا کرنے کے لیے تم امام کی شرط کیوں لگاتے ہو، کہ ان امور کو چلانے والا ریاستِ عامہ میں امامِ برحق ہو، امام کے علاوہ اور لوگ بھی یہ کام کر سکتے ہیں، یعنی مابعد میں جو امامت کی شرائط مذکور ہیں، اگر وہ شرائطِ امامت ایک آدمی میں نہ پائی جائیں بلکہ وہ آدمی ذی شوکت اور دبدبہ والا ہو، اور یہ امورِ ضروریہ انجام دے سکے، تو امام کا ہونا کیوں ضروری ہے؟ جیسے ہم دیکھتے ہیں کہ ترک مسلمان بادشاہ گزرے ہیں، انہوں نے اسلام کی بڑی خدمت کی، لیکن ان میں امام کی شرطیں نہیں پائی گئیں ہیں، تو پھر امورِ سلطنت چلانے کے لیے امام کا ہونا کیوں ضروری ہے؟ عام کیوں نہیں ہے کہ امام ہو یا غیر امام؟

تو اس کا جواب دیا کہ امام کی جو شرائط آگے مذکور ہیں، مثلاً قریشی ہونا، یہ اس لیے ہے کہ اگر امام قریشی نہ ہوگا، تو امورِ دینیہ جو مقصودِ اہم ہے، اس کے مختل ہونے کا خطرہ ہوگا، کیونکہ اگر امام قریشی ہوگا تو اس کو دین کا احساس ہوگا، اور اگر غیر قریشی ہوا تو اس کو اتنا احساس نہ ہوگا، جیسا کہ کئی لوگ امیر مقرر ہوئے لیکن اسلامت کی خدمت نہ کر سکے،

کیونکہ ان کو احساس نہ تھا۔

**فان قيل فعلي الخ:** سے ایک اور اعتراض ذکر کرتا ہے کہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا: جس نے امامِ وقت کو نہ پہچانا، اس کی موت جاہلیت کی سی موت ہے۔ تو یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ خلافتِ راشدہ تیس سال تک ہے، اس وقت جو لوگ مرے ان کی موت جاہلیت کی موت نہیں ہے، لیکن اس کے بعد آج تک جو لوگ مرے، ان سب کی موت جاہلیت والی موت ہوئی، حالانکہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا: ''لاتجتمع امتی علی الضلالة''۔ تو جواب دیا کہ ہم کہہ آئے ہیں کہ خلافتِ کاملہ تیس سال تک ہے، اس کے بعد خلافتِ کاملہ نہیں رہی ہے، بلکہ درمیان میں فاصلہ آجاتا رہا ہے، لہٰذا تیس سال کے بعد بھی خلیفہ ہوسکتا ہے، یعنی جو بادشاہ شریعت کی پوری پابندی کرے گا، وہ خلیفہ ہوگا، لہٰذا جب خلافت تیس سال تک محدود نہ رہی، بلکہ بعد میں بھی ہوسکتی ہے، تو جو لوگ زمانۂ خلافت میں مریں گی، ان کی موت جاہلیت والی نہ ہوگی، اور جو لوگ زمانۂ خلافت میں نہ مریں گے، بلکہ اس کے بعد مریں گے، تو ان کی موت جاہلیت والی ہوگی۔

**فلعل دور الخلافة الخ:** سے دوسرا جواب دیتا ہے کہ حدیث میں خلافت کا ذکر نہیں، بلکہ امامت کا ذکر ہے، لہٰذا اگرچہ خلافت تیس سال تک رہی، لیکن بعد میں ''امام'' ہوسکتے ہیں، پس جن لوگوں نے امام نصب کیا، ان کی موت اسلام والی ہے۔ البتہ خلیفہ وہ ہے جس کو حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی نیابت حاصل ہو، اور شریعت کا پورا پورا پابند ہو، اور امام عام ہے، کہ شریعت کا پابند ہو، یا نہ ہو۔ خلافت کا زمانہ تو گزر گیا، لیکن امام تو اب بھی ہوسکتا ہے۔

**قوله: لكن هذا الاصطلاح الخ:** سے دوسرے جواب پر اعتراض کرتا ہے کہ تم نے کہا: امام، خلیفہ سے عام ہے، تو یہ اصطلاح قوم سے نہیں سنی گئی، لہٰذا یہ کہنا صحیح نہیں کہ امام عام اور خلیفہ خاص ہے، بلکہ شیعہ اس کے بالعکس کہتے ہیں کہ خلیفہ عام ہے اور امام خاص، اسی لیے شیعہ خلفائے ثلاثہ کو خلیفہ تو کہتے ہیں، لیکن ان کو امام نہیں کہتے، کیونکہ ان کے نزدیک امام خاص ہے۔

**واما الخلفاء العباسية الخ:** سے شارح اعتراض کرتا ہے کہ تم کہتے ہو: امام کا نصب واجب ہے، اور امام کے لیے تم نے شرائط ذکر کیں کہ مثلاً وہ قریش ہو، تو یہ بات خلفائے عباسیہ کے بعد نہیں پائی جاتی، کیونکہ ان کے بعد جو لوگ بادشاہ ہوئے وہ قریش نہ تھے، لہٰذا اُن کے بعد کے لوگوں کی موت جاہلیت والی موت ہوگی۔ صاحبِ نبراس نے اس اعتراض کا جواب یہ دیا کہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے اس فرمان کا مطلب یہ ہے کہ نصبِ امامت اختیار میں ہو تو امام کا نصب واجب ہے، لیکن اگر قدرت نہ ہو تو واجب نہیں، خلفائے عباسیہ کے بعد غیر مسلم لوگ قابض ہوگئے، اور مسلمانوں کی قدرت نہ رہی، لہٰذا اُن کی موت جاہلیت والی نہ ہوگی، لیکن اب ہمارے ملک میں وہ حالت نہیں رہی، بلکہ اب لوگ قادر ہیں، لہٰذا اب لوگوں کی موت جاہلیت کی موت ہوگی۔

---

(☆ فائدہ: کیا مسلمانوں پر خلیفہ مقرر کرنا واجب ہے؟

نوٹ: خلیفہ: وہ شخص ہے جو رسول اللہ ﷺ کا جانشین ہو کر تمام دنیا کے مسلمانوں کے دینی اور دنیاوی اُمور کا انتظام کرے اور تمام دنیا کے مسلمانوں پر اس کی اتباع واجب ہو۔

ہمارے فقہا اور متکلمین نے تمام عالمِ اسلام کے لیے ایک خلیفہ مقرر کرنے کو واجب کہا ہے، لیکن حقیقت میں خلافت صرف تیس ہجری تک قائم رہی، اس کے بعد مُلوک اور سلاطین، خلیفہ کے نام سے حکومت کرتے رہے۔ ۱۳۴ھ تک تمام عالمِ اسلام کا ایک سربراہ تھا، ۱۳۴ھ کے بعد عبدالرحمان بن معاویہ الاموی المروانی نے اندلس میں اپنی الگ حکومت قائم کرلی اور عملی طور پر تمام عالمِ اسلام کا ایک سربراہ نہیں رہا۔

اگر یہ کہا جائے کہ تمام عالمِ اسلام میں ایک سربراہ کو مقرر کرنا واجب ہے، تو ۱۳۴ھ کے بعد تمام مسلمانوں کو اجتماعی طور پر معصیت میں مبتلا ماننا پڑے گا، حالانکہ حدیثِ صحیح میں وارد ہے، سیدنا سفینہ رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں، کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

خِلَافَةُ النُّبُوَّةِ ثَلَاثُوْنَ سَنَةً ثُمَّ يُؤْتِي اللّٰهُ الْمُلْكَ مَنْ يَّشَاءُ۔ (ابوداؤد)

خلافتِ نبوت تیس سال رہے گی، پھر اللہ تعالیٰ جس کو چاہے گا اپنا ملک عطا کردے گا۔

اَلْخِلَافَةُ فِيْ اُمَّتِيْ ثَلَاثُوْنَ سَنَةً ثُمَّ مُلْكٌ بَعْدَ ذٰلِكَ۔ (ترمذی)

میری امت میں خلافت تیس سال ہوگی، اس کے بعد ملوکیت ہوگی۔

اس حدیث میں یہ تصریح ہے کہ تیس سال خلافت کے بعد ملوکیت ہوگی، اس لیے اس حدیث میں یہ تاویل کرنا صحیح نہیں ہے کہ تیس سال کی خلافت، خلافتِ کاملہ ہے اور اس کے بعد خلافتِ غیر کاملہ، کیونکہ حدیث صحیح میں یہ تصریح ہے کہ تیس سال کے بعد ملوکیت ہوگی، نہ کہ خلافتِ غیر کاملہ۔

حقیقت یہ ہے کہ اللہ و رسول (جل جلالہ و ﷺ) نے دین اسلام کو آسان اور ہر دور کے مسلمانوں کے لیے قابلِ عمل بنایا ہے، اور تمام عالمِ اسلام کا ایک سربراہ مقرر کرنا بے حد دشوار اور ناقابلِ عمل ہے۔ جب مسلمانوں کی جغرافیائی سرحدیں محدود اور سمٹی ہوئی تھیں، اس وقت تک تو ان کا ایک فرماں روا کے تابع ہو کر رہنا ممکن تھا، لیکن جب اسلام کی سرحدیں مشرق اور مغرب میں پھیل گئیں، تو ان تمام ریاستوں کو عملی طور پر ایک امیر کے ماتحت رکھنا ممکن نہ رہا۔

البتہ اس میں کوئی شبہ نہیں ہے کہ تمام ممالکِ اسلامیہ کی ایک فیڈریشن بنالینا، اور ایک اسلامی بلاک قائم کرنا مستحسن اور مستحب ہے۔ اور اگر تمام ممالکِ اسلامیہ کی ایک فیڈریشن بن گئی تو یہ خلافتِ راشدہ کے قریب تر ہوگی، اور یہ کچھ ایسا مشکل بھی نہیں ہے۔ اس کے لیے تمام اسلامی ملکوں کے وُزرائے خارجہ کو مل کر کوشش اور جدوجہد کرنی چاہیے۔ اس سے تمام اسلامی ملکوں کو قوت حاصل ہوگی؛ مسلمانوں کی وحدت کا ظہور ہوگا؛ اور ''وَاعْتَصِمُوْا بِحَبْلِ اللّٰهِ جَمِيْعًا وَّلَا

تَفَرَّقُوْا‘‘ (تم سب مل کر اللہ کی رسی کو مضبوطی سے پکڑلو اور متفرق نہ ہو) کا منشا پورا ہوگا۔

لیکن تمام عالمِ اسلام کے لیے ایک سربراہ اور ایک حاکم کا فرض اور واجب ہونا، قرآن اور حدیث میں کہیں منصوص نہیں ہے، اور جس چیز کو اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول ﷺ نے فرض اور واجب نہ کیا ہو، اس کو فرض اور واجب قرار دینا صحیح نہیں ہے۔

## خلیفہ مقرر کرنے کے وجوب کے دلائل کا مختصر جائزہ

علامہ تفتازانی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

اس بات پر اجماع ہے کہ امام (تمام عالم اسلام کے لیے ایک خلیفہ) کا مقرر کرنا واجب ہے، البتہ اس میں اختلاف ہے کہ یہ اللہ تعالیٰ پر واجب ہے یا مخلوق پر، اور یہ وجوب دلیل سمعی (شرعی) سے ہے یا دلیلِ عقلی سے، اور مذہب یہ ہے کہ یہ مخلوق پر دلیل سمعی سے واجب ہے، ﴿۱﴾ کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

مَنْ مَّاتَ وَلَمْ یَعْرِفْ اِمَامَ زَمَانِہٖ فَقَدْ مَاتَ مِیْتَۃً جَاھِلِیَّۃً۔

جو شخص مر گیا اور اس نے اپنے زمانے کے امام کو نہیں پہچانا، وہ جاہلیت کی موت مرا۔

جواب: اس حدیث سے استدلال کرنا چند وجوہ سے صحیح نہیں ہے: اوّل تو اس لیے کہ یہ الفاظ کسی حدیث میں نہیں ہیں، البتہ اس کے قریب قریب دوسری احادیث ہیں، لیکن ان میں امام زمان کا لفظ نہیں ہے، اور تمام عالمِ اسلام کے لیے ایک خلیفہ کے ثبوت کے لیے ’’امام زمان‘‘ کا لفظ ضروری ہے۔

نیز علامہ شمس الدین خیالی رحمۃ اللہ علیہ، فرماتے ہیں: یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اس حدیث میں ’’امام‘‘ سے مراد نبی اکرم ﷺ ہیں، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے سیدنا ابراہیم علیہ الصلوٰۃ والسلام کے متعلق فرمایا: اِنِّیْ جَاعِلُکَ لِلنَّاسِ اِمَامًا (میں تم کو لوگوں کا امام بنانے والا ہوں)، اور یہاں امامت سے نبوت مراد ہے۔ (لہٰذا اِس حدیث سے خلافت پر استدلال نہ ہو سکا۔)

علامہ عبدالحکیم سیالکوٹی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: اِس حدیث کا یہ معنیٰ بھی ہو سکتا ہے کہ اگر کسی زمانہ میں امام ہو، اور پھر کوئی شخص اس امام کو نہ پہچانے تو وہ جاہلیت کی موت مرا۔

علامہ تفتازانی رحمۃ اللہ علیہ دوسری دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ

﴿۲﴾ وصالِ نبی اکرم ﷺ کے بعد امت نے سب سے اہم کام خلیفہ کے تقرر کو قرار دیا، حتیٰ کہ خلیفہ کے تقرر کو صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے نبی اکرم ﷺ کی تدفین پر مقدم کیا، اسی طرح ہر امام کی موت کے بعد اس کے خلیفہ کو مقرر کرنا مقدم ہے۔

جواب: اس دلیل سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ایک امیر کی موت کے بعد دوسرے امیر کا تقرر کرنا واجب ہے، لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ تمام عالمِ اسلام کا ایک خلیفہ ہو۔

اور ہم بھی اس بات کے قائل ہیں کہ مسلمان دنیا کے جس خطہ میں بھی آباد ہوں، ان پر یہ لازم ہے کہ وہ جماعت

کے ساتھ وابستہ رہیں، اور کسی ایک شخص کو اپنا امیر بنالیں، اور اجتماعی معاملات میں امیر کے احکام کے پابند ہوں، بشرطیکہ وہ احکام شریعت کے خلاف نہ ہوں،

﴿۱﴾ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

یٰٓاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْٓا اَطِیْعُوا اللّٰہَ وَ اَطِیْعُوا الرَّسُوْلَ وَ اُولِی الْاَمْرِ مِنْکُمْ۔

اے ایمان والو! اللہ کی اطاعت کرو، رسول کی اطاعت کرو، اور ان کی جو تم میں سے صاحبانِ امر ہوں۔

رسول اللہ ﷺ فرماتے ہیں:

﴿۲﴾ مَنْ اَطَاعَنِیْ فَقَدْ اَطَاعَ اللّٰہَ وَ مَنْ عَصَانِیْ فَقَدْ عَصَی اللّٰہَ وَ مَنْ اَطَاعَ اَمِیْرِیْ فَقَدْ اَطَاعَنِیْ وَ مَنْ عَصٰی اَمِیْرِیْ فَقَدْ عَصَانِیْ۔

جس شخص نے میری اطاعت کی، اس نے اللہ کی اطاعت کی، اور جس نے میری نافرمانی کی، اس نے اللہ کی نافرمانی کی، اور جس شخص نے میرے امیر کی اطاعت کی، اس نے میری اطاعت کی، اور جس نے میرے امیر کی نافرمانی کی ، اس نے میری نافرمانی کی۔

﴿۳﴾ مَنْ رَّاٰی مِنْ اَمِیْرِہٖ شَیْئًا فَکَرِھَہٗ فَلْیَصْبِرْ فَاِنَّہٗ لَیْسَ اَحَدٌ یُّفَارِقُ الْجَمَاعَۃَ شِبْرًا فَیَمُوْتُ اِلَّا مَاتَ مِیْتَۃً جَاھِلِیَّۃً۔

جس شخص کو اپنے امیر کا کوئی حکم ناگوار معلوم ہو، اس کو صبر کرنا چاہیے، کیونکہ جو شخص جماعت سے ایک بالشت بھی الگ ہو کر مرے گا، وہ جاہلیت کی موت مرے گا۔

﴿۴﴾ سیدنا عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں:

یٰٓاَیُّھَا النَّاسُ عَلَیْکُمْ بِالطَّاعَۃِ وَ الْجَمَاعَۃِ فَاِنَّھَا حَبْلُ اللّٰہِ الَّذِیْ اُمِرَ بِہٖ وَاِنَّ مَا تَکْرَھُوْنَ فِی الْجَمَاعَۃِ خَیْرٌ مِّمَّا تُحِبُّوْنَ فِی الْفُرْقَۃِ۔

اے لوگو! امیر کی اطاعت اور جماعت کو لازم رکھو، کیونکہ یہی اللہ کی وہ رسی ہے جس کا حکم دیا گیا ہے، اور تم جماعت میں جس چیز کو ناپسند کرتے ہو، وہ علیحدگی کی اس چیز سے بہتر ہے جسے تم پسند کرتے ہو۔

قرآن مجید کی کسی آیت اور کسی حدیثِ صحیح میں یہ حکم نہیں ہے کہ تمام دنیا کے مسلمانوں پر ایک امیر کی بیعت کرنا اور اس کی اطاعت کرنا لازم ہے۔ خلافتِ نبوت کا معاملہ الگ ہے، اور رسول اللہ ﷺ نے خود اس کی تحدید تیس سال کے ساتھ فرمادی تھی۔

## تقررِ خلیفہ کے وجوب کا محمل

ہر چند کہ ہمارے فقہا اور متکلمین نے یہ لکھا ہے کہ امام اور خلیفہ کا مقرر کرنا واجب ہے، یعنی تمام دنیا کے مسلمانوں

کا ایک امام اور خلیفہ ہو، لیکن ان (فقہا) کی عبارات کا بغور مطالعہ کرنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جب مسلمانوں کو امام اور خلیفہ کے مقرر کرنے کا اختیار ہو، تب ان پر خلیفہ مقرر کرنا واجب ہے، ورنہ یہ واجب نہیں ہے، اور جب روئے زمین کے مختلف علاقوں پر مُلوک اور سلاطین مُتَغَلِّب ہو کر حکمرانی کریں، اور ان کی سلطنت کو معزول کرنا عام مسلمانوں کے اختیار میں نہ ہو، تو پھر امام اور خلیفہ کو مقرر کرنا مسلمانوں پر واجب نہیں ہے۔ اسی وجہ سے ہمارے فقہا نے یہ تصریح کی ہے کہ سلطان اور مُتَغَلِّب کی حکومت صحیح ہے، اور غیر معصیت میں مسلمانوں پر اس کی اطاعت لازم ہے۔ نیز ہمارے فقہا و متکلمین نے یہ بھی تصریح کی ہے کہ خلفائے راشدین کے بعد خلافت اور امامت نہیں رہی، اور بعض علما نے لکھا ہے کہ خلفائے عباسیہ کے بعد خلافت نہیں رہی۔

اب براعظم ایشا اور افریقہ میں مسلمانوں کے انچاس ملک ہیں، اور بیشتر ممالک کے درمیان بحری، بری اور فضائی کوئی رابطہ نہیں ہے۔ اکثر ممالکِ اسلامیہ میں مغربی طرز کی جمہوریت ہے۔ بعض ممالک میں مُلوک اور سلاطین کی حکومت ہے، اور بعض جگہ فوجی حکومت ہے، اور اب مسلمانوں کی قدرت اور اختیار میں یہ نہیں ہے کہ دنیا میں ان تمام ممالک کے حکمرانوں کو معزول کر کے ان تمام ممالکِ اسلامیہ میں ایک حکومت قائم کردیں، اور کسی ایک ملک میں مرکزی خلافت بنا کر تمام ممالک کو اس ملک کے صوبے بنادیں، اور ان ممالکِ اسلامیہ کی ایک فوج ہو، ایک کرنسی ہو اور تمام ملکوں کے حکمرانوں کا تقرر خلیفہ کے حکم سے ہو، اور تمام ملکوں میں اس ایک خلیفہ کا خطبہ پڑھا جائے۔ ''وَلَا یُکَلِّفُ اللّٰہُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا'' (اللہ تعالیٰ کسی شخص کو اس کی قوت اور طاقت سے زیادہ مکلّف نہیں کرتا)، اس لیے اب مسلمانوں پر خلیفہ کا مقرر کرنا واجب نہیں ہے، اور دنیا کے جن جن علاقوں میں مسلمانوں کی حکومتیں قائم ہیں، وہاں کے مسلمانوں پر غیر معصیت میں ان حکمرانوں کی اطاعت لازم ہے۔

البتہ مسلمانوں کو چاہیے کہ ایک اسلامی بلاک بنائیں، اور اسلامی ممالک کی ایک فیڈریشن قائم کرلیں، اور اس کے لیے مسلسل کوشش کرتے رہنا چاہیے۔ اگر مسلمانوں کا ایک اسلامی بلاک بن گیا، یا ایک فیڈریشن قائم ہوگئی، تو یہ نظام خلافتِ اسلام کے قریب تر ہوگا۔ (ماخوذ از شرح صحیح مسلم از علامہ غلام رسول سعیدی)

(و لا منتظرًا) خروجه عند صلاح الزمان و انقطاع مواد الشر و الفساد و الخلال نظام اهل الظلم و العناد لا كما زعمت الشيعة خصوصا الامامية منهم ان الامام الحق بعد رسول الله عليه الصلوة و السلام علیٌ رضى الله تعالى عنه ثم ابنه الحسن ثم اخوه الحسين ثم ابنه على زين العابدين ثم ابنه محمد الباقر ثم ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه على الرضا ثم ابنه محمد تقى ثم ابنه على النقى ثم ابنه الحسن العسكرى ثم ابنه محمد القاسم المنتظر المهدى رضى الله تعالى عنهم، و قد اختفى خوفًا من اعدائه و سيظهر فيملأ الدنيا قسطا و عدلا كما ملئت جورًا و ظلما و لا امتناع فى طول عمره و امتداد ايام حيوته كعيسى و الخضر و غيرهما، و انت خبير بان اختفاء الامام و عدمه سواء فى عدم حصول الاغراض المطلوبة من وجود الامام و ان خوفه من الاعداء لايوجب الاختفاء بحيث لايوجد منه الا الاسم بل غاية الامر ان

''اور نہ ہی انتظار کیا جانے والا ہو''، اس کے ظہور کا، زمانہ کے (حالات) سنورنے اور شر و فساد کا مادہ ختم ہونے اور ظلم و عناد والوں کے نظام کے ختم ہونے کے وقت، ایسا نہیں جیسا کہ شیعہ بالخصوص شیعہ امامیہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ علیہ وآلہ وسلم کے بعد امامِ برحق سیدنا علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہیں، پھر ان کے بیٹے سیدنا حسن رضی اللہ تعالیٰ عنہ پھر آپ کے بھائی سیدنا حسین رضی اللہ تعالیٰ عنہ پھر سیدنا حسین کے بیٹے سیدنا علی زین العابدین پھر ان کے بیٹے سیدنا محمد باقر پھر ان کے بیٹے جعفر صادق پھر ان کے بیٹے موسیٰ کاظم پھر ان کے بیٹے علی رضا، پھر ان کے بیٹے تقی پھر ان کے بیٹے علی نقی پھر ان کے بیٹے حسن عسکری، پھر ان کے بیٹے محمد قاسم ہیں جن کے ظہور کا انتظار ہے وہی مہدی ہیں، رضی اللہ تعالیٰ عنہم، اور وہ دشمنوں کے خوف سے روپوش ہوگئے ہیں جلد ہی آپ ظہور فرمائیں گے تو دنیا کو عدل و انصاف سے بھر دیں گے، جیسے اب ظلم و ستم سے بھری ہے اور ان کی عمر کے لمبی ہونے اور ان کی زندگی کے ایام دراز ہونے میں کوئی امتناع نہیں ہے، جیسے عیسیٰ اور خضر علیہما الصلاۃ والسلام وغیرہ اور آپ خبردار ہیں کہ امام کا روپوش ہونا اور اس کا نہ ہونا اُن اغراض کے حاصل نہ ہونے میں برابر ہے جو اغراض امام کے وجود سے مطلوب ہیں اور اس بات (کی بھی خبر ہے) کہ دشمنوں سے خائف ہونا ایسے روپوش ہونے کو واجب نہیں کرتا کہ ان کا نام ہی موجود ہو بلکہ بڑی بات یہ ہوگی کہ دعوی امامت کو پوشیدہ رکھنے واجب ہوگا، جیسا کہ ان

قوله: و لا منتظرا خروجه الخ: یعنی ایسا نہیں ہونا چاہیے کہ اس کے خروج کا انتظار کیا جائے، کہ وہ عنقریب

يوجب اختفاء دعوى الإمامة كما فى حق آبائه الذين كانوا ظاهرين على الناس و لايدعون الامامة و ايضا فعند فساد الزمان و اختلاف الآراء و استيلاء الظلمة احتياج الناس الى الامام اشد و انقيادهم له اسهل "و يكون من قريش ولا يجوز من غيرهم و لايختص ببنى هاشم و اولاد على رضى الله تعالى عنهم" يعنى يشترط ان يكون الامام قريشيا لقوله عليه الصلوة و السلام الائمة من قريش و هذا و ان كان خبرا واحدًا لكن لما رواه ابوبكر رضى الله تعالى عنه محتجا به على الانصار و لم ينكره احد فصار مجمعا عليه و لم يخالف فيه الا الخوارج و بعض المعتزلة و لايشترط ان يكون هاشميا او علويا لما ثبت بالدلائل من خلافة ابى بكر و عمر و عثمان رضى الله تعالى عنهم مع انهم لم يكونوا من بنى هاشم و ان كانوا من قريش فان قريشا اسم لاولاد النضر بن كنانة و هاشم هو ابو عبد المطلب جد رسول الله عليه الصلوة و السلام

---

کے باپ دادوں کے بارے میں (معلوم) ہے کہ وہ لوگوں پر غالب تھے اور امامت کا دعویٰ نہیں کرتے تھے، نیز زمانہ کے فساد اور راویوں کے اختلاف اور ظالموں کے غلبہ پانے کے وقت لوگوں کو امام کی شدید حاجت ہوتی ہے اور لوگوں کے لئے اطاعتِ امام آسان ہے۔ "اور امام قریش میں سے ہوگا، غیر قریش سے جائز نہیں اور بنی ہاشم اور اولادِ علی رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے ساتھ خاص نہیں،، یعنی امام کا قریشی ہونا شرط ہے نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کے ارشاد کی وجہ سے کہ "امام قریش سے ہوں،، اور یہ حدیث اگرچہ خبرِ واحد ہے لیکن جب ابوبکر نے اس کو انصار کے مقابل بطور دلیل پیش کیا تو کسی نے اس کا انکار نہیں کیا تو اس حدیث کے حکم پر اجماع ہوگیا، اور اس (شرط) میں خارجی اور بعض معتزلہ کے سوا کسی نا اختلاف نہیں۔ اور ہاشمی یا علوی ہونا شرط نہیں ہے، اس لئے کہ دلائل سے ابوبکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی خلافت ثابت ہے، حالانکہ وہ بنی ہاشم سے نہیں تھے بلکہ قریش سے تھے، کہ بیشک قریش نضر بن کنانہ کی اولاد کا نام ہے اور ہاشم نبی علیہ الصلاۃ والسلام کے دادا عبد المطلب کے باپ ہیں، اس لئے نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا نسب اس طرح ہے:

---

نکلے گا، جب زمانہ ٹھیک ہوجائے گا، اور شر و فساد کے مادے ختم ہوجائیں گے، اور اہل ظلم و عناد کے نظام میں خرابی واقع ہوجائے گی، تب وہ ظاہر ہوگا، جیسے شیعہ کا مذہب ہے کہ امام مہدی علیہ الصلوٰۃ والسلام کے خروج کا انتظار ہے، وہ دشمنوں کے ڈر کی وجہ سے چھپے بیٹھے ہیں۔

فانه محمد بن عبدالله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصى بن كلاب بن مرة بن كعب بن لوى بن غالب بن فهر بن مالك بن نضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن الياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان فالعلوية و العباسية من بنى هاشم لان العباس و ابا طالب ابنا عبد المطلب و ابوبكر رضى الله تعالى عنه قريشى لانه ابن ابى قحافة بن عثمان بن عامر بن عمرو بن كعب بن سعد بن تيم بن مرة بن كعب بن لوى و كذا عمر رضى الله تعالى عنه لانه ابن الخطاب بن نفيل بن عبد العزى بن رياح بن عبد الله بن قرط بن زراح بن عدى بن كعب و كذا عثمان رضى الله تعالى عنه لانه ابن عفان بن ابى العاص بن امية بن عبد شمس بن عبد مناف "و لايشترط فى الامام ان يكون معصوما" لما مر من الدليل على امامة ابى بكر مع عدم القطع بعصمته و ايضا الاشتراط هو المحتاج الى الدليل و اما فى عدم الاشتراط فيكفى فيه عدم دليل الاشتراط و احتج المخالف بقوله تعالى "لَايَنَالُ عَهْدِي الظّٰلِمِيْنَ" و غير المعصوم ظالم فلايناله عهد الامامة، و الجواب المنع فان الظالم من

---

محمد بن عبد اللہ بن عبد المطلب بن ہاشم بن عبد مناف بن قصی بن کلاب بن مرّہ بن کعب بن لوئی بن غالب بن فہر بن مالک بن نضر بن کنانہ بن خزیمہ بن مدرکہ بن الیاس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان، اور علویہ و عباسیہ ہاشم کی نسل سے ہیں اس لئے کہ عباس اور (سیدنا علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ والد) ابو طالب دونوں عبد المطلب کے بیٹے ہیں (اور عبد المطلب ہاشم کے بیٹے ہیں) اور ابوبکر قریشی ہیں اس لئے کہ ان کا سلسلۂ نسب اِس طرح ہے، عبد اللہ ابوبکر صدیق بن ابی قحافہ عثمان بن عامر بن عمر بن تیم بن مرہ بن کعب بن لوئی، اسی طرح عمر بھی (قریشی ہیں) اس لئے کہ ان کا سلسلہ نسب اس طرح ہے، عمر بن خطاب بن نفیل بن عبد العزّٰی بن رباح بن عبد اللہ بن قرط بن زراح بن عدی ابن کعب، اور اسی طرح عثمان بھی قریشی ہیں اس لئے کہ ان کا سلسلہ نسب اس طرح ہے، عثمان بن عفان بن ابی العاص بن امیہ بن عبد شمس بن عبد مناف "اور امام کے اندر اس کا معصوم ہونا شرط نہیں ہے،، اس دلیل کی وجہ سے جو ابوبکر کی امامت پر گذر چکی باوجودیکہ وہ معصوم یقینی نہیں، اور نیز شرط ہونا دلیل کا محتاج ہے اور شرط نہ ہونے میں شرط کی دلیل کا نہ ہونا ہی کافی ہے اور مخالف نے اللہ تعالیٰ کے ارشاد "لاینال عھدی الظالمین" سے دلیل لی ہے اور غیر معصوم ظالم ہے تو اس کو عہدِ امامت نہیں پہنچتا۔

ارتكب معصية مسقطة للعدالة مع عدم التوبة و الاصلاح فغير المعصوم لايلزم ان يكون ظالما و حقيقة العصمة ان لايخلق الله تعالى فى العبد الذنب مع بقاء قدرته و اختياره و هذا معنى قولهم هى لطف من الله تعالى يحمله على فعل الخير و يزجره عن الشر مع بقاء الاختيار تحقيقا للابتلاء و لهذا قال الشيخ ابومنصور الماتريدى رحمه الله تعالى العصمة لاتزيل المحنة و بهذا يظهر فساد قول منْ قال انها خاصية فى نفس الشخص او فى بدنه يمتنع بسببها صدور الذنب عنه كيف و لو كان الذنب ممتنعا لما صح تكليفه بترك الذنب و لما كان مثابا عليه ”و لا ان يكون افضل من اهل زمانه« لان المساوى فى الفضيلة بل المفضول الاقل علما و عملا ربما كان اعرف بمصالح الامامة و مفاسدها و اقدر على القيام بمواجبها خصوصا اذا كان نصب المفضول ادفع للشر و ابعد عن اثارة الفتنة و لهذا جعل عمر رضى الله تعالى عنه الامامة شورى بين

اور جواب منع (تسلیم نہ کرنا) ہے اس لئے کہ ظالم وہ شخص ہے جو ایسی معصیت کا مرتکب ہو جو صفتِ عدالت کو ساقط کرتی ہے توبہ اور اصلاح احوال نہ ہونے کے ساتھ تو غیر معصوم کا ظالم ہونا لازم نہیں ہے۔ اور عصمت کی حقیقت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ بندہ کے اندر گناہ پیدا نہ کرے، اس کی قدرت اور اختیار کے باقی رہنے کے ساتھ، اور یہی مطلب مشائخ کے قول کا ہے ”کہ (عصمت) اللہ تعالیٰ کا لطف ہے، جو بندہ کو بھلائی کرنے پر ابھارتی ہے اور شر سے روکتی ہے اختیار کے باقی رہنے کے ساتھ، تاکہ آزمائش متحقق ہو اور یہی وجہ ہے کہ شیخ ابو منصور ماتریدی رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: عصمت آزمائش کو زائل نہیں کرتی اور اس سے ان لوگوں کے قول کا فساد ظاہر ہوتا ہے جو کہتے ہیں کہ عصمت کسی شخص کے نفس یا بدن میں ایک خاصیت ہے جس کے سبب گناہ کا صادر ہونا ممتنع ہوتا ہے، بھلا کیسے! کہ اگر محال ہوتا تو ترک گناہ کا اسے مکلّف بنانا صدرست نہ ہوتا اور ترکِ گناہ پر ثواب نہ دیا جاتا۔ ”اور نہ یہ شرط ہے کہ امام اپنے زمانہ کے تمام لوگوں سے افضل ہو،، اس لئے کہ فصیلت میں برابری والا بلکہ مفضول کم علم وعمل والا کئی بار امامت کے مصالح اور مفاسد سے زیادہ متعارف ہوتا ہے اور اس کے فرائض کو انجام دینے پر زیادہ قدرت رکھتا ہے، خصوصًا اس وقت کہ جب مفضول کو مقرر کرنا شر کو زیادہ ہٹانے والا اور فتنہ انگیزی سے دور ہو، اسی لئے سیدنا عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے امامت چھ آدمیوں کی باہمی مشورہ سپرد کر دیا، جب کہ اِس بات کا یقین تھا کہ ان میں سے بعض دیگر سے افضل ہیں۔

الستة مع القطع بان بعضهم افضل من بعض، فان قيل كيف يصح جعل الامامة شورى بين الستة مع انه لايجوز نصب امامين فى زمانٍ واحدٍ قلنا غير الجائز هو نصب امامين مستقلين تجب اطاعة كل منهما على الانفراد لما يلزم فى ذلك من امتثال احكام متضادة و اما فى الشورى فالكل بمنزلة امام واحد ”و يشترط ان يكون من اهل الولاية المطلقة الكاملة« اى مسلما حرا ذكرا عاقلا بالغا اذ ما جعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا و العبد مشغول بخدمة المولى مستحقرًا فى اعين الناس و النساء ناقصات عقل و دين و الصبى و المجنون قاصران عن تدبير الامور و التصرف فى مصالح الجمهور ”سائسا« اى مالكا للتصرف فى امور المسلمين بقوة رأيه و رَوِيَّته و معونة بأسه و شوكته ”قادرا« بعلمه و عدله و كفايته و شجاعته ”على تنفيذ الاحكام و حفظ حدود دار الاسلام و انصاف المظلوم من الظالم« اذ الاخلال بهذه الامور مخل بالغرض من نصب الامام ”و لاينعزل الامام بالفسق«

پس اگر کہا جائے کہ چھ آدمیوں کی شوریٰ کے سپرد امامت کرنا کیونکر صحیح ہوگا جب کہ ایک زمانہ میں دو مستقل امام مقرر کرنا جائز نہیں؟ ہم جوابًا کہتے ہیں کہ ناجائز ایسے دو مستقل اماموں کو مقرر کرنا ہے جن میں سے ہر ایک کی اطاعت مستقل طور پر الگ واجب ہو، کیوں کہ اس صورت میں متضاد احکام کی عمل لازم آئے گا، البتہ شوریٰ کی صورت میں تو سب (ارکانِ شوریٰ) ایک امام کے حکم میں ہیں۔ ”اور یہ شرط ہے کہ (امام وخلیفہ) ولایت مطلقہ کاملہ کا اہل ہو،، یعنی مسلمان، آزاد، مرد، عاقل، بالغ ہو، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے کافروں کے مسلمانوں پر (غلبہ کی) کوئی راہ نہیں بنائی اور غلام آقا کی خدمت میں مشغول ہوتا ہے تو لوگوں کی نگاہوں میں حقیر سمجھا جاتا ہے اور عورتیں عقل و دین میں کمی والی ہیں، اور بچہ و مجنون انتظام اور عام لوگوں کی بھلائی کے کام کرنے سے قاصر ہیں۔ ”(امام) صاحب سیاست ہو،، یعنی اپنی رائے کی قوت اور فکر کی مضبوطی اور اپنی قوت وشوکت سے مسلمانوں کے امور میں تصرف کرنے کا مالک ہو، اپنے علم، عدل، کفایت اور شجاعت سے ”احکام نافذ کرنے اور دار الاسلام کی سرحدوں کی حفاظت کرنے اور مظلوم کو ظالم سے انصاف دلانے پر قادر ہو،، اس لئے کہ ان امور میں کوتاہی امام کے تقرر سے جو مقصود وغرض ہے اس میں مخل ہوگی۔ ”اور فسق سے،، یعنی اللہ تعالیٰ کی طاعت سے خروج کی وجہ سے اور اللہ تعالیٰ کے بندوں پر ”ظلم کرنے سے امام معزول نہیں ہوگا،،۔

اى الخروج عن طاعة الله تعالى "و الجور" اى الظلم على عباد الله تعالى لانه قد ظهر الفسق و انتشر الجور من الائمة و الامراء بعد الخلفاء الراشدين و السلف كانوا ينقادون لهم و يقيمون الجمع و الاعياد باذنهم و لايرون الخروج عليهم و لان العصمة ليست بشرط الامامة ابتداءً فبقاءً اولى و عن الشافعى رحمه الله تعالى ان الامام ينعزل بالفسق و الجور و كذا كل قاضٍ و اميرٍ، و اصل المسئلة ان الفاسق ليس من اهل الولاية عند الشافعى رحمه الله تعالى لانه لاينظر لنفسه فكيف ينظر لغيره و عند ابى حنيفة رحمه الله تعالى هو من اهل الولاية حتى يصح للاب الفاسق تزويج ابنته الصغيرة و المسطور فى كتب الشافعية ان القاضى ينعزل بالفسق بخلاف الامام و الفرق ان فى انعزاله و وجوب نصب غيره اثارة الفتنة لما له من الشوكة بخلاف القاضى و فى رواية النوادر عن العلماء الثلاثة انه لايجوز قضاء الفاسق و قال بعض المشائخ اذا قُلّد الفاسق ابتداءً يصح و لو قُلّد و هو عدل ينعزل

---

اس لئے کہ خلفاءِ راشدین کے بعد ائمہ اور امراء سے فسق ظاہر ہو چکا اور ظلم پھیل گیا اور پہلے بزرگ ان کی فرماں برداری کرتے رہے اور ان کی اجازت سے جمعہ اور عید کی نمازیں قائم کرتے تھے، اور ان کے خلاف خروج (بغاوت) کو جائز نہ سمجھتے تھے، اور اس لئے کہ امامت میں عصمت ابتداء شرط نہیں ہے تو بقاءً بدرجہ اولیٰ شرط نہیں، اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہے کہ امام فسق کی وجہ سے معزول ہو گا، اسی طرح ہر قاضی اور امیر۔ اور اصل مسئلہ یہ ہے کہ امام شافعی کے نزدیک فاسق ولایت کا اہل نہیں کیونکہ وہ اپنی ذات پر توجہ نہیں کرتا تو دوسرے پر کیا نظر رحمت کرے گا۔ اور امامِ اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک وہ اہل ولایت ہے حتی کہ فاسق باپ کے لئے اپنی چھوٹی بیٹی کا نکاح کرنا جائز ہے اور کتب شافعیہ میں لکھا ہوا ہے کہ قاضی فسق کی وجہ سے معزول ہو جائے گا، برخلاف امام کے، اور فرق یہ ہے کہ امام کے معزول ہونے اور دوسرے کے تقرر میں فتنہ کو ابھارنا ہے اس کی شان و شوکت کی وجہ سے، اس میں قاضی کا اختلاف ہے۔ اور علماءِ ثلاثہ سے نوادر کی روایت میں ہے کہ فاسق کا قاضی ہونا جائز نہیں اور بعض مشائخ نے فرمایا کہ جب شروع فاسق ہی کو قاضی بنایا جائے تو صحیح ہو گا، اور اگر قاضی عادل کو بنایا گیا پھر فسق کی وجہ سے معزول ہو گا، کیوں کہ قاضی بنانے والے نے اس کے عدل پر اعتماد کیا تھا تو بغیر عدل اس کے قاضی ہونے پر راضی نہ ہو گا، اور فتویٰ قاضی خاں میں ہے کہ فقہاء نے اس پر اجماع کیا ہے۔

بالفسق لان المقلد اعتمد على عدالته فلم يرض بقضائه بدونها و فى فتاوى قاضيخان اجمعوا على انه اذا ارتشى لاينفذ قضاؤه فيما ارتشى و انه اذا اخذ القاضى القضاء بالرشوة لايصير قاضيا و لو قضى لاينفذ قضاؤه "و تجوز الصلوة خلف كل بر و فاجر" لقوله عليه الصلوة و السلام "صَلُّوْا خَلْفَ كُلِّ بَـرٍّ وَّ فَاجِرٍ" و لان علماء الامة كانوا يصلون خلف الفسقة و اهل الاهواء و البدع من غير نكير و نقل عن بعض السلف من المنع عن الصلوة خلف المبتدع فمحمول على الكراهة اذ لا كلام فى كراهة الصلوة خلف الفاسق و المبتدع هذا اذا لم يؤد الفسق او البدعة الى حد الكفر اما اذا ادى اليه فلا كلام فى عدم جواز الصلوة خلفه ثم المعتزلة و ان جعلوا الفاسق غير مؤمن لكنهم يجوزون الصلوة خلفه لما ان شرط الامامة عندهم عدم الكفر لا وجود الايمان بمعنى التصديق و الاقرار و الاعمال جميعا "و يصلى على كل بر و فاجر" اذا مات على الايمان للاجماع و لقوله عليه الصلوة و السلام "لَاتَدَعُوا الصَّلٰوةَ عَلٰى مَنْ مَّاتَ مِنْ اَهْلِ

---

کہ جب قاضی رشوت لے تو اس کا فیصلہ اس مقدمہ میں جس میں اس نے رشوت لی ہے نافذ نہ ہو گا، اور اس پر (اجماع ہے) کہ جب قاضی نے عہدۂ قضاء رشوت سے حاصل کیا تو وہ قاضی نہیں ہو گا، اور اگر فیصلہ کرے تو اس کا فیصلہ نافذ نہ ہو گا۔ "اور ہر ایک نیک و بد کے پیچھے نماز جائز ہے،، نبی علیہ الصلاۃ والسلام کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ ہر نیک و بد کے پیچھے نماز پڑھ لیا کرو، اور اس لئے کہ علماء امت فاسقوں اور خواہشات نفس کی پیروی کرنے والوں اور اہل بدعت کے پیچھے بلا انکار نماز پڑھتے رہے ہیں، بعض اسلاف سے بدعتی کے پیچھے نماز پڑنے سے ممانعت منقول ہے، اسے کراہت پر محمول کیا گیا ہے، اس لئے کہ فاسق اور بدعتی کے پیچھے نماز کے مکروہ ہونے میں کوئی کلام نہیں، یہ اس وقت ہے جب اس کا فسق و بدعت حد کفر تک نہ پہنچا ہو، البتہ جب حد کفر تک پہنچا جائے تو اس کے پیچھے نماز جائز نہ ہونے میں کوئی کلام نہیں، پھر معتزلہ نے فاسق کو اگرچہ غیر مومن ٹھہرایا ہے، لیکن وہ اس کے پیچھے نماز کو جائز قرار دیتے ہیں، اس لئے کہ ان کے نزدیک امامت کی شرط کا فر نہ ہونا ہے نہ کہ ایمان بمعنیٰ تصدیق اور اقرار اور اعمال تینوں چیزوں کا پایا جانا "اور ہر نیک و بد کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی،، بشرطیکہ ایمان پر اس کی موت ہوئی ہو، بوجہ اجماع کے اور اس لئے نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کے ارشاد کی وجہ سے کہ "اہلِ قبلہ میں سے اس شخص کی نماز جنازہ نہ چھوڑو، جو مر جائے،، پس اگر کہا جائے۔

"الْقِبْلَةِ"، فان قيل امثال هذه المسائل انما هي من فروع الفقه فلاوجه لايرادها في اصول الكلام و ان اراد ان اعتقاد حقية ذلك واجب و هذا من الاصول فجميع مسائل الفقه كذلك، قلنا انه لما فرغ من مقاصد علم الكلام من مباحث الذات و الصفات و الافعال و المعاد و النبوة و الامامة على قانون اهل الاسلام و طريق اهل السنة و الجماعة حاول التنبيه على نبذ من المسائل التي يتميز بها اهل السنة عن غيرهم مما خالفت فيه المعتزلة او الشيعة او الفلاسفة او الملاحدة او غيرهم من اهل البدع و الاهواء سواء كانت تلك المسائل من فروع الفقه او غيرها من الجزئيات المتعلقة بالعقائد "و يكف عن ذكر الصحابة رضي الله تعالى عنهم الا بخير" لما ورد من الاحاديث الصحيحة في مناقبهم و وجوب الكف عن الطعن فيهم كقوله عليه الصلوة و السلام "لَاتَسُبُّوْا اَصْحَابِیْ فَلَوْ اَنَّ اَحَدَكُمْ اِنْ اَنْفَقَ مِثْلَ اُحُدٍ ذَهَبًا مَّا بَلَغَ مُدَّ اَحَدِهِمْ وَ لَا نَصِيْفَهٗ" و كقوله عليه الصلوة و السلام "اَكْرِمُوْا اَصْحَابِیْ فَاِنَّهُمْ خِيَارُكُمْ" الحديث

کہ اس جیسے مسائل فقہ کی فروعات سے ہیں تو انہیں صولِ کلام میں وارد کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے، اور اگر اس کی مراد یہ ہو کہ اس کے حق ہونے کا اعتقاد واجب ہے، اور یہ اصول سے ہے اور فقہ کے تمام مسائل اسی طرح ہیں۔ ہم جواب میں کہتے ہیں کہ جب مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ علم کلام کے مقاصد یعنی (واجب کی) ذات، صفات، افعال، معاد، نبوت اور امامت کے مباحث کو قانونِ اہلِ اسلام اور اہل السنّت والجماعت کے طریقہ پر بیان کرنے سے فارغ ہوئے تو ان مسائل پر تنبیہ کا ارادہ فرمایا، جن کے سبب اہل السنّت دیگر فرقوں سے ممتاز ہے یعنی وہ مسائل جن میں معتزلہ یا شیعہ یا فلاسفہ یا ملاحدہ یا ان کے علاوہ اہلِ بدعت اور خواہشِ نفس کی پیرو فرقوں نے اہل السنّت والجماعت کی مخالفت کی ہے، خواہ وہ مسائل فقہ کی جزئیات سے ہوں یا اس کے علاوہ وہ جزئیات ہوں جن کا تعلق عقائد سے ہے۔ ''اور خیر کے علاوہ کسی بھی طور پر صحابہ کا ذکر کرنے سے زبان کو روکا جائے گا،، ان احادیثِ صحیحہ کی وجہ سے جو ان کے مناقب میں وارد ہوئی ہیں اور ان میں طعن سے زبان روکنے کے بارے وارد ہیں، جیسے نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کا فرمان ہے: میرے صحابہ کو بُرا نہ کہو اس لئے کہ تم میں سے کوئی اگر احد پہاڑ کے برابر سونا (اللہ کے راستہ میں) خرچ کر ڈالے تو وہ ان میں کسی کے ایک مد خرچ کئے ہوئے کو بھی نہ پہنچے گا، اور نہ نصف مد کو، اور جیسے نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کا یہ ارشاد کہ ''میرے صحابہ کی تعظیم کرو اس لئے کہ وہ تم سب

و كقوله عليه الصلوة و السلام "اَللّٰهَ اَللّٰهَ فِیْ اَصْحَابِیْ لَاتَتَّخِذُوْهُمْ غَرَضًا مِّنْ بَعْدِیْ فَمَنْ اَحَبَّهُمْ فَبِحُبِّیْ اَحَبَّهُمْ وَ مَنْ اَبْغَضَهُمْ فَبِبُغْضِیْ اَبْغَضَهُمْ وَ مَنْ آذَاهُمْ فَقَدْ آذَانِیْ وَ مَنْ آذَانِیْ فَقَدْ آذَى اللّٰهَ وَ مَنْ آذَى اللّٰهَ تَعَالٰی فَيُوْشِكُ اَنْ يَّاْخُذَهٗ"، ثم في مناقب كل من ابي بكر و عمر و عثمان و علي و الحسن و الحسين و غيرهم من اكابر الصحابة رضي الله تعالى عنهم احاديث صحيحة و ما وقع بينهم من المنازعات و المحاربات فله محامل و تاويلات، فسبهم و الطعن فيهم ان كان مما يخالف الادلة القطعية فكفر كقذف عائشة و الا فبدعة و فسق، و بالجملة لم ينقل عن السلف المجتهدين و العلماء الصالحين جواز اللعن على معاوية رضي الله تعالى عنه و احزابه لان غاية امرهم البغي و الخروج على الامام و هو لايوجب اللعن و انما اختلفوا في يزيد بن معاوية حتى ذكر في الخلاصة و غيرها انه لاينبغي اللعن عليه و لا على الحجاج لان النبي عليه

سے بہتر ہیں، جیسے نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا یہ ارشاد ہے کہ میرے صحابہ کے بارہ میں اللہ سے ڈرو، میرے بعد تم انہیں نشانہ نہ بنانا، پس جو شخص ان سے محبت کرے گا تو وہ مجھ سے محبت کی وجہ سے ہی ان سے محبت کرے گا اور جو ان سے بغض رکھے گا وہ مجھ سے بغض کی وجہ سے ان سے بغض رکھے گا ور جو ان کو تکلیف پہنچائے گا اس نے مجھے تکلیف پہنچائی اور جس نے مجھے تکلیف پہنچائی اس نے اللہ تعالیٰ کو ناراض کیا اور جس نے اللہ کو ناراض کیا تو قریب ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کی گرفت فرمائے، پھر ابو بکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ حسن اور حسین رضوان اللہ علیہم اجمعین میں سے ہر ایک اور ان کے علاوہ دیگر اکابر صحابہ کے مناقب میں احادیثِ صحیحہ وارد ہیں اور ان کے درمیان جو اختلافات اور لڑائیاں ہوئی ہیں ان کے محمل اور تاویلیں ہیں تو ان کو گالی دینا اور ان کو طعن کرنا اگر ایسی بات کی وجہ سے ہے جو دلائل قطعیہ کے خلاف ہے تو کفر ہے جیسے سیدہ عائشہ پر تہمت کی بات ہو اور اگر نہیں تو بدعت اور فسق ہے۔ بہر حال سلف مجتہدین اور علماء صالحین سے سیدنا امیر معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور ان کے گروہ پر لعن کرنے کا جواز منقول نہیں ہے، اس لئے کہ ان پر انتہائی الزام امام کے خلاف خروج اور بغاوت ہے اور یہ چیز لعنت کرنے کو واجب نہیں کرتی، انہوں نے صرف یزید بن معاویہ رضی اللہ عنہ کے بارے میں اختلاف کیا ہے یہاں تک کہ خلاصہ وغیرہ میں مذکور ہے کہ اس پر لعن کرنا مناسب نہیں اور نہ حجاج بن یوسف پر، اس لئے کہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے مصلین اور ان لوگوں پر لعن کرنے سے منع فرمایا ہے۔

الصلوة و السلام نهى عن لعن المصلين و من كان من اهل القبلة و ما نقل من النبى عليه الصلوة و السلام من اللعن لبعض من اهل القبله فلما انه يعلم من احوال الناس ما لايعلمه غيره و بعضهم اطلق اللعن عليه لما انه كفر حين امر بقتل الحسين و اتفقوا على جواز اللعن على من قتله او امر به او اجازه و رضى به و الحق ان رضا يزيد بقتل الحسين و استبشاره بذلك و اهانة اهل بيت النبى عليه الصلوة والسلام مما تواتر معناه و ان كان تفاصيله آحاد فنحن لانتوقف فى شانه بل فى ايمانه لعنة الله عليه و على انصاره و اعوانه "و نشهد بالجنة للعشرة الذين بشرهم النبى صلى الله تعالى عليه وآله وسلم» حيث قال عليه الصلوة و السلام "ابوبكر فى الجنة و عمر فى الجنة و عثمان فى الجنة و على فى الجنة و طلحة فى الجنة و زبير فى الجنة و عبد الرحمن بن عوف فى الجنة و سعد بن ابى وقاص فى الجنة و سعيد بن زيد فى الجنة و ابوعبيدة بن الجراح فى الجنة" و كذا نشهد بالجنة لفاطمة و الحسن و الحسين رضى الله تعالى عنهم لما ورد فى الحديث الصحيح ان فاطمة سيدة نساء اهل الجنة و ان الحسن و الحسين سيدا

---

جو اہل قبلہ میں سے ہیں اور نبی علیہ الصلاۃ والسلام سے بعض اہلِ قبلہ پر جو لعنت کرنا مروی ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم لوگوں کے وہ حالات جانتے تھے جو دوسرے نہیں جانتے، اور بعض حضرات نے اس پر لعنت کا اطلاق کیا ہے کہ اس نے کفر کیا، جب اس نے امام حسین رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو قتل کرنے کا حکم دیا، اور علماء نے اس شخص پر لعنت کرنے کے جواز پر اتفاق کیا ہے جس نے ان کو قتل کیا یا قتل کا حکم دیا، یا اس کی اجازت دی اور اس پر خوش ہوا، اور حق یہ ہے کہ حسین رضی اللہ عنہ کے قتل پر یزید کا راضی ہونا اور اس پر اس کی خوشی اور نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کے گھر والوں کی توہین کرنا اس سے ہے جس کا معنی متواتر ہے اگر چہ اس کی تفصیلات اخبارِ آحاد ہیں تو ہم اس کے حال کے بارے بلکہ اس کے ایمان میں توقف نہیں کرتے، اس پر اور اس کے انصار واعوان پر اللہ کی لعنت ہو۔ ''اور ہم ان دس کے لئے جنت کی گواہی دیتے ہیں جن کو نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے بشارت دی،، کیوں کہ آپ نے فرمایا: ابوبکر جنت میں اور عمر جنت میں اور عثمان جنت میں اور علی جنت میں، اور طلحہ جنت میں اور زبیر جنت میں اور عبدالرحمٰن بن عوف جنت میں، اور سعد بن ابی وقاص جنت میں، اور سعید بن زید جنت میں ہوں گے اور ابوعبیدہ بن جراح جنت میں،، اور اسی طرح ہم سیدہ فاطمہ اور سیدنا امام حسن وحسین رضی اللہ

---

شباب اهل الجنة و سائر الصحابة لايذكرون الا بخير و يرجى لهم اكثر مما يرجى لغيرهم من المؤمنين و لانشهد بالجنة و النار لاحد بعينه بل نشهد بان المؤمنين من اهل الجنة و الكافرين من اهل النار "و نرى المسح على الخفين فى السفر و الحضر» لانه و ان كان زيادة على الكتاب لكنه بالخبر المشهور و سئل عن على بن ابى طالب عن المسح على الخفين فقال جعل رسول الله عليه الصلوة و السلام ثلاثة ايام و لياليها للمسافر و يوما و ليلة للمقيم و روى ابوبكر رضى الله تعالى عنهم عن رسول الله عليه الصلوة و السلام انه قال رخص للمسافر ثلاثة ايام و لياليهن و للمقيم يوما و ليلة اذا تطهر فلبس خفيه ان يمسح عليهما و قال الحسن البصرى رحمه الله تعالى ادركت سبعين نفرا من الصحابة رضى الله تعالى عنهم يرون المسح على الخفين و لهذا قال ابوحنيفة رحمه الله تعالى ما قلت بالمسح على الخفين حتى جاءنى فيه مثل ضوء النهار و قال الكرخى اخاف الكفر على من لايرى المسح على الخفين

---

تعالیٰ عنہم کے لئے جنت کی گوائی دیتے ہیں، اس لئے کہ حدیث صحیح میں وارد ہے، فاطمہ اہلِ جنت کی بیویوں کی سردار ہیں اور حسن وحسین جنت کے جوانوں کے سردار ہیں۔ اور دیگر صحابہ کا صرف خیر کے ساتھ ذکر کیا جائے اور ان کے لئے اس سے زیادہ اجر وثواب کی امید رکھی جائے، جو دیگر مومنین کے لئے امید رکھی جاتی ہے اور ہم کسی کو متعین کرکے اس کے لئے جنت اور جہنم کی شہادت نہیں دیتے بلکہ اس بات کی شہادت دیتے ہیں، کہ مومنین اہلِ جنت ہیں اور کفار جہنم والے ہیں۔ ''اور ہم سفر وحضر میں موزوں پر مسح کی رائے رکھتے ہیں،، کیوں کہ یہ اگر چہ کتاب پر زیادتی ہے لیکن خبر مشہور کے ساتھ ہے، سیدنا علی بن ابی طالب سے موزوں پر مسح کرنے کے بارے پوچھا گیا تو آپ نے فرمایا: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تین دن اور تین راتیں مسافر کو اور ایک دن اور ایک رات مقیم کو اجازت دی ہے کہ وہ موزوں پر مسح کریں اور امام حسن بصری رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: میں نے ستر صحابۂ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کو پایا وہ موزوں پر مسح کی رائے رکھتے تھے (مسح کرتے تھے) اور یہی وجہ ہے کہ امامِ اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: میں نے موزوں پر مسح کا قول اس وقت تک نہیں کیا جب میرے پاس اس کی دلیل دن کی روشنی کی طرح نہ آ گئی، اور کرخی نے کہا مجھے اس شخص پر کفر کا ڈر ہے جس کی رائے موزوں پر مسح کرنے کے خلاف ہے۔

لان الآثار التی جاء ت فیه فی حیز التواتر، و بالجملة منْ لایری المسح علی الخفین فهو من اهل البدعة حتی سئل انس بن مالك رضی الله تعالی عنه عن السنة و الجماعة فقال ان تحب الشیخین و لاتطعن فی الختنین و تمسح علی الخفین "و لانحرم نبیذ التمر" و هو ان ینبذ تمرا و زبیب فی الماء فیجعل فی اناء من الخزف فیحدث فیه لذع کما فی الفقاع کانه نهی عن ذلك فی بدء الاسلام لما کانت الجرار اوانی الخمور ثم نسخ فعدم تحریمه من قواعد اهل السنة خلافا للروافض و هذا بخلاف ما اذا اشتدّ و صار مسکرا فان القول بحرمة قلیله و کثیره مما ذهب الیه کثیر من اهل السنة "و لایبلغ ولی درجة الانبیاء" لان الانبیاء معصومون مأمونون عن خوف الخاتمة مکرمون با لوحی و مشاهدة الملك مأمورون بتبلیغ الاحکام و ارشاد الانام بعد الاتصاف بکمالات الاولیاء، فما نقل عن بعض الکرامیة من جواز کون الولی افضل

---

کیوں کہ وہ آثار جن میں اس مسئلہ کا ذکر آیا ہے تواتر کے مرتبہ میں ہیں۔ مختصر یہ ہے کہ جو موزوں پر مسح کو جائز نہیں سمجھتا وہ بدعتیوں سے ہے، حتی کہ سیدنا انس بن مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے سنت و جماعت کے بارے پوچھا گیا تو آپ نے فرمایا: تیرا شیخین (صدیق و عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما) سے محبت کرنا اور دونوں دامادوں (عثمان و علی رضی اللہ تعالیٰ عنہما) پر طعن نہ کرنا اور موزوں پر مسح کرنا (اہل سنت و جماعت سے ہونے کی نشانی ہے) ''اور ہم نہیں حرام سمجھتے نبیذ تمر کو،، اور نبیذ یہ ہے کہ خشک کھجوریں یا خشک انگور پانی میں ڈال دیا جائے اور اس کو آگ میں پکی ہوئی مٹی کے برتن میں رہنے دیا جائے۔ جس سے اس میں تیزی پیدا ہو جائے، جیسے جو کی شراب میں، گویا ابتدائے اسلام میں اس سے روکا گیا تھا، جب مٹکے شراب کے برتن ہوتے تھے، پھر یہ منسوخ ہو گئی، تو اس کا حرام نہ ہونا اہل السنّت والجماعت کے قواعد میں سے ہے، برخلاف روافض کے، اور یہ اس صورت کے خلاف ہے، جب وہ (نبیذ) گاڑھا اور نشہ آور ہو جائے، کہ بیشک اس کی قلیل اور کثیر مقدار کی حرمت کے قول کی طرف بہت سے اہل سنت گئے ہیں۔ ''اور کوئی بھی ولی انبیاء کے درجہ کو نہیں پہنچ سکتا،، اس لئے کہ انبیاء معصوم ہیں خاتمہ کے خوف سے مامون ہیں، وحی سے اور فرشتہ کا مشاہدہ کرنے کے سبب مکرم ہیں احکام کی تبلیغ اور مخلوق کی رہنمائی پر مامور ہیں، کمالاتِ اولیاء سے متصف ہونے کے بعد، تو بعض کرامیہ سے جو ولی کا نبی سے افضل ہونا منقول ہے، وہ کفر اور ضلالت ہے، ہاں بعض دفعہ اس بارے میں تردد واقع ہوتا ہے۔

---

من النبی کفر و ضلال نعم قد یقع تردد فی ان مرتبة النبوة افضل ام مرتبة الولایة بعد القطع بان النبی متصف بالمرتبتین و انه افضل من الولی الذی لیس بنبی "و لایصل العبد" ما دام عاقلا بالغا "الی حیث یسقط عنه الامر و النهی" لعموم الخطابات الواردة فی التکالیف و اجماع المجتهدین علی ذلك و ذهب بعض الاباحیین الی ان العبد اذا بلغ غایة المحبة و صفاء قلبه و اختار الایمان علی الکفر من غیر نفاق سقط عنه الامر و النهی و لایدخله الله النار بارتکاب الکبائر و بعضهم الی انه تسقط عنه العبادات الظاهرة و تکون عبادته التکفر و هذا کفر و ضلال فان اکمل الناس فی

---

کہ مرتبۂ نبوت افضل ہے یا مرتبۂ ولایت، اس بات کے یقین کے بعد کہ نبی دونوں مرتبوں سے متصف ہوتا ہے اور وہ اس ولی سے افضل ہے، جو نبی نہیں۔ ''اور بندہ اس مقام کو نہیں پہنچ سکتا کہ اس سے امر و نہی ساقط ہو جائے،، جب تک وہ عاقل و بالغ ہے، کیوں کہ (امر و نہی میں) وارد خطابات عام ہیں اور اس پر مجتہدین کا اجماع ہے اور بعض اباحیین اس بات کی طرف گئے کہ بندہ جب محبت اور صفاءِ قلب کی انتہاء کو پہنچ جائے اور بغیر نفاق کے ایمان کو کفر پر اختیار کرے، تو امر و نہی اس سے ساقط ہو جاتے ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ اس کو کبائر کے ارتکاب کے سبب جہنم میں داخل نہیں فرمائے گا۔ اور بعض اس طرف گئے کہ ظاہری عبادات ساقط ہو جاتی ہیں، اور اس کی عبادت تفکر ہو جاتی ہے اور یہ کفر و گمراہی ہے، بیشک لوگوں میں سے کامل

---

قولہ: و هو ان ینبذ تمر الخ سے شارح نبیذ بنانے کا طریقہ ذکر کرتا ہے کہ تر کھجور یا خشک کھجور کو پانی میں ڈالا جائے، پھر اس کو پانی میں ڈال کر مٹی کے برتن میں ڈال دیا جائے، اور اس پانی میں تیزی پیدا کی جائے، جیسے شراب میں تیزی ہوتی ہے۔ ابتدائے اسلام میں نبیذِ تمر سے منع کیا گیا تھا، کیونکہ جن برتنوں میں نبیذ بنائی جاتی تھی، وہ شراب کے برتن ہوتے تھے، لیکن بعد میں نبیذ سے نہی منسوخ ہو گئی۔ نوٹ: ''خزف'' کی قید اس لیے لگائی کہ اس زمانہ میں لوگ مٹی کے برتن میں ہی نبیذ بناتے تھے۔

و هذا بخلاف الخ: یعنی بہت زیادہ تیزی نہیں ہونی چاہیے کہ سُکر (نشہ) آ جائے، اگر اس طرح کیا تو اس کا پینا حرام ہے، قلیل پئے یا کثیر۔ ''کثیر اہل سنت'' کی قید اس لیے لگائی کہ بعض کے نزدیک قلیل پینے میں کوئی حرج نہیں، ہے، ہاں کثیر پینا منع ہے۔

قولہ: نعم، قد یقع تردد الخ: سے شارح بتاتا ہے کہ اس بات میں کوئی تردّد نہیں ہے کہ ولی افضل ہے یا نبی افضل ہے، بلکہ یقین ہے کہ نبی افضل ہے، ہاں! تردّد اس بات میں ہے کہ نبی میں دونوں چیزیں ہیں: ولایت بھی، نبوت

المحبة و الایمان هم الانبیاء خصوصا حبیب الله تعالی صلی الله تعالی علیه وسلم مع ان التکالیف فی حقهم اتم و اکمل و اما قوله علیه الصلوة و السلام اذا احب الله عبدا لم یضره ذنب فمعناه انه عصمه من الذنوب فلم یلحقه ضررها "و النصوص من الکتاب و السنة تحمل علی ظواهرها» ما لم یصرف عنها دلیل قطعی کما فی الآیات التی تشعر بظواهرها بالجهة و الجسمیة و نحو ذلك لایقال هذه لیست من النصوص بل من المتشابه لانا نقول المراد بالنصوص ههنا لیس ما یقابل الظاهر و المفسّر و المحکم

---

حضرات انبیاءِ کرام علیہم الصلوٰۃ والسلام ہیں، خصوصا اللہ کے حبیب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم، ساتھ اس کے کہ ان کے حق میں تکالیف زیادہ کامل ومکمل ہوتی ہیں، رہا نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کا فرمان کہ جب اللہ تعالیٰ کسی بندہ سے محبت کر لے تو اس کو کوئی گناہ نقصان نہیں پہنچاتا۔ اس کا مطلب ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کو گناہوں سے محفوظ رکھتا ہے، جس کی بناء پر اسے گناہ کا ضرر نہیں ہوگا۔ ''اور کتاب وسنت کے نصوص کو ان کے ظاہری معانی پر محمول کیا جائے گا،، جب تک کوئی دلیل قطعی ان معانی سے نہ پھیرے جیسا کہ ان آیات میں ہے جو بظاہر جہت اور جسمیت وغیرہ پر دلالت کرتی ہیں۔ نہ کہا جائے کہ یہ (آیات) نصوص سے نہیں ہیں بلکہ متشابہ میں سے ہیں۔ کیوں کہ ہم کہتے ہیں نصوص سے مراد یہاں وہ معنی نہیں جو ظاہر، مفسر، محکم کے

---

بھی، تو نبی کی ولایت اس کی نبوت سے افضل ہے یا، اس کی نبوت اس کی ولایت سے افضل ہے۔ اس عبارت کا مطلب یہ نہیں ہے کہ مطلق ولایت، نبوت سے افضل ہے یا نہیں، بلکہ یہ مطلب ہے کہ نبی کی ولایت اس کی نبوت سے افضل ہے یا نہیں۔

بعد القطع الخ: یعنی یہ تردّد اس قطع کے بعد پیدا ہوتا ہے کہ نبی دو صفتوں کے ساتھ متصف ہے، اور نبی ولی سے افضل ہے، کیونکہ ولی میں ایک مرتبہ ہے، اور نبی میں دو مرتبے ہیں، اب تردّد ہوا کہ نبی کی ولایت اس کی نبوت سے افضل ہے یا بالعکس۔ ''صفاقلبه'' میں ''قلب'' صفا کا مفعول ہے۔

قوله: و اما قوله علیه الصلوة و السلام اذا احب الله عبدا لم یضره الخ: بعض اباحیّین نے دلیل پکڑی کہ حدیث میں آیا ہے: جب اللہ تعالیٰ کسی بندے سے محبت کرتا ہے تو اس بندے کو گناہ ضرر نہیں دیتا، یعنی اگرچہ وہ گناہ کرتا رہے، تاہم اس کو وہ گناہ ضرر نہیں دیتا، تو معلوم ہوا ایک مقام ایسا آتا ہے کہ عباداتِ ظاہرہ اس سے ساقط ہو جاتی ہیں۔ اس وہم کا جواب دیا کہ یہاں سالبہ، سلبِ موضوع کے ساتھ ہے، یعنی بندہ مقامِ محبوبیت میں پہنچتا ہے تو سرے سے اس سے گناہ سرزد ہی نہیں ہوتے، چہ جائیکہ گناہ اس کو ضرر دیں، یعنی اس کو اللہ تعالیٰ ذنب سے محفوظ کر لیتا ہے۔

بل ما یعم اقسام النظم علی ما هو المتعارف "و العدول عنها» ای عن الظواهر "الی معان یدعیها اهل الباطن» و هم الملاحدة و سموا الباطنیة لادعائهم ان النصوص لیست علی ظواهرها بل لها معان باطنیة لایعرفها الا المعلم و قصدهم بذلك نفی الشریعة بالکلیة "الحاد» ای میل و عدول عن الاسلام و اتصال و التصاق بکفر لکونه تکذیبا للنبی علیه الصلوة و السلام فیما علم مجیئه به بالضرورة و اما ما ذهب الیه بعض المحققین من ان النصوص مصروفة علی ظواهرها و مع ذلك فیها اشارات خفیة الی دقائق تنکشف علی ارباب السلوك یمکن التطبیق بینها و بین الظواهر المرادة فهو من کمال الایمان و محض العرفان "ورد النصوص» بان ینکر الاحکام التی دلت علیها النصوص القطعیة من الکتاب و السنة کحشر الاجساد مثلا کفر لکونه تکذیبا صریحا لله تعالی و رسوله علیه الصلوة و السلام فمن قذف عائشة بالزنا کفر "و استحلال المعصیة صغیرة کانت او کبیرة کفر» اذا ثبت کونها معصیة

---

مقابل ہے، بلکہ وہ معنیٰ مراد ہے جو تمام اقسامِ نظم کو عام ہے، جیسا کہ متعارف ہے۔ ''اور ان،، ظاہری معانی '' سے ایسے معانی کی طرف عدول کرنا جن کا اہل باطن دعویٰ کرتے ہیں،، وہ ملاحدہ ہیں اور جنہیں باطنیہ کہا جاتا ہے ان کے دعویٰ کرنے کی وجہ سے کہ نصوص اپنے ظاہری معانی پر محمول نہیں ہیں بلکہ ان کے باطنی معانی ہیں، جنہیں معلم ہی جانتا ہے اور ان کا مقصد اس سے شریعت کی کلی طور پر نفی کرنا ہے۔ ''الحاد ہے،، یعنی اسلام سے انحراف اور کفر سے میل ملاپ ہے کیونکہ یہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ان باتوں میں تکذیب ہے جنہیں آپ کا لانا یقیناً معلوم ہے، البہ وہ جس کی طرف بعض محققین گئے ہیں کہ نصوص اپنے ظاہری معنیٰ پر محمول ہیں، اس کے باوجود ان میں ایسے دقائق کی طرف مخفی اشارات ہیں جو کہ ارباب سلوک پر منکشف ہوتے ہیں، ان دقائق اور ظاہری مرادی معانی میں تطبیق ممکن ہے، تو یہ کمالِ ایمان اور خالص عرفان کی ہے۔ ''اور نصوص کو رد کرنا،، بایں طور کہ ان احکام کا انکار کیا جائے جن پر کتاب وسنت کے نصوصِ قطعیہ دلالت کرتی ہیں مثلاً حشر اجساد (کا انکار) کفر ہے، اس لئے کہ یہ اللہ اور اس کے رسول علیہ الصلوٰۃ والسلام کو صریح جھوٹا کہنا ہے۔ تو جس نے سیدہ عائشہ پر زنا کی تہمت لگائی وہ کافر ہے اور کسی گناہ کو خواہ وہ صغیرہ ہو یا کبیرہ حلال سمجھنا کفر ہے۔ جب اس کا معصیت ہونا دلیل قطعی سے ثابت ہو۔

بدليل قطعي و قد علم ذلك مما سبق ”و الاستهانة بها كفر و الاستهزاء على الشريعة كفر“ لان ذلك من امارات التكذيب و على هذه الاصول يتفرع ما ذكر فى الفتاوى من انه اذا اعتقد الحرام حلالا فان كانت حرمته لعينه و قد ثبت بدليل قطعي يكفر و الا فلا بان يكون حرمته لغيره او ثبت بدليل ظني و بعضهم لم يفرق بين الحرام لعينه و لغيره فقال من استحل حراما و قد علم فى دين النبى عليه الصلوة و السلام تحريمه كنكاح ذوى المحارم او شرب الخمر او اكل الميتة او الدم او الخنزير من غير ضرورة فكافر و فعل هذه الاشياء بدون الاستحلال فسق و من استحل شرب النبيذ الى ان يسكر كفر و اما لو قال لحرام هذا حلال لترويج السلعة او بحكم الجهل لايكفر و لوتمنى ان لايكون الخمر حراما او لايكون صوم رمضان فرضا لما يشق عليه لايكفر بخلاف ما اذا تمنى ان لايحرم الزنا و قتل النفس بغير حق فانه يكفر لان حرمة هذا ثابتة فى جميع الاديان موافقة للحكمة و من اراد الخروج عن الحكمة فقد اراد

اور یہ بات پہلے سے معلوم ہو چکی ہے۔ ” اور معصیت کو معمولی سمجھنا کفر ہے، اور شریعت کا مذاق اڑانا کفر ہے،، اس لئے کہ یہ علاماتِ تکذیب میں سے ہے اور ان ہی اصول پر متفرع ہے جو فتاویٰ میں مذکور ہے، یعنی جب کوئی حرام کے بارے حلال ہونے کا عقیدہ رکھے تو اگر اس کی حرمت اس کے عین کی وجہ سے ہے، اور وہ دلیلِ قطعی سے ثابت ہے، تو کافر ہو جائے گا ورنہ نہیں، بایں وجہ کہ حرمت اس کے غیر کی وجہ سے ہو یا دلیل ظنی سے ثابت ہو۔ اور بعض لوگوں نے حرام لعینہ اور حرام لغیرہ کے درمیان فرق نہیں کیا تو کہا کہ جو کسی حرام کو حلال سمجھے، اس حال میں کہ اس کی حرمت کا نبی کریم علیہ الصلوٰۃ و السلام کے دین سے ہونا معلوم ہو، جیسے ذی رحم محرم سے نکاح کرنا، بغیر اضطرار کے شراب پینا، مردار، خون یا خنزیر کھانا، تو ایسا شخص کافر ہے اور ان چیزوں کا ارتکاب بغیر حلال سمجھے فسق ہے اور جو نبیذ کو نشہ کی حد تک پینے کو حلال سمجھے، کافر ہے، پھر بہر حال اگر کوئی سامان کو رائج کرنے کے لئے یا جہالت کی وجہ سے کسی حرام کے لئے کہے کہ یہ حلال ہے تو کافر نہیں، اور اگر شراب کے حرام نہ ہونے کی یا رمضان کا روزہ بوجہ اس کے شاق ہونے کے فرض نہ ہونے کی تمنا کرے تو کافر نہ ہوگا برخلاف اس کے کہ جب زنا اور کسی شخص کے قتلِ ناحق کے حرام نہ ہونے کی تمنا کی تو کافر ہو جائے گا، کیونکہ اس کا حرام ہونا تمام ادیان میں ثابت ہے، حکمت کی موافقت کے لئے۔

ان يحكم الله تعالى بما ليس بحكمة و هذا جهل منه بربه تعالى، و ذكر الامام السرخسي رحمه الله تعالى فى كتاب الحيض انه لو استحل وطى امرء ته الحائض يكفر

اور جس شخص نے حکمت سے باہر نکلنے کا ارادہ کیا تو اس نے چاہا کہ اللہ تعالیٰ ایسا حکم دے جو حکمت نہ ہو اور یہ اپنے پروردگار سے اس کی جہالت ہے، اور امام سرخسی نے کتاب الحیض میں ذکر کیا کہ اگر کسی نے اپنی حائضہ بیوی سے وطی کو حلال سمجھا وہ

لایقال هذه لیست الخ : اعتراض ہوا کہ جہاں جہت وجسمیّت کی بات آئی ہے، تم ان کو نص کہتے ہو، حالانکہ وہ آیات تو متشابہات سے ہیں، اور متشابہ، نص کی ضد اور مقابل ہے۔ جواب دیا کہ یہاں نص کا معنی اصولِ فقہ والا نہیں ہے، بلکہ یہاں نص سے مراد عام ہے، جو خفاء ظہور کی تمام اقسام کو شامل ہے۔ خفا کی چار اقسام ہیں: خفی، مشکل، مجمل، متشابہ۔ اور ظہور و وضوح کی چار قسمیں یہ ہیں: ظاہر، نص، مفسر، محکم۔ یہاں نص کا معنی عام ہے، جو ان آٹھوں قسموں کو شامل ہے۔ لہٰذا متشابہ کو بھی نص کہنا صحیح ہے۔

قوله : الا المعلم و قصدهم الخ : یعنی اہل باطن یہ کہتے ہیں کہ آیات کا ظاہر معنی مراد نہیں ہے، بلکہ ان آیات کے معانی باطنیہ مراد ہیں، جن کو صرف معلم جانتا ہے، اور اہل باطن کے نزدیک معلم ان کا ایک امام ہے، وہ کہتے ہیں کہ وہ لوگوں سے مخفی رہتا ہے، اور ان کا عقیدہ یہ ہے کہ جو ان کا رئیس ہوتا ہے، وہ امام سے مخفی علم حاصل کرتا رہتا ہے۔ استاذِ محترم نے بتایا کہ یہ اہل باطن ”فرقۂ اسماعیلیہ“ ہے، جو اب بھی موجود ہے، اور یہ رافضیوں کا ایک ٹولہ ہے۔

”قصدهم“ سے شارح نے بتایا کہ ان خبیثوں کا عدول عن الظاهر سے مقصد، سرے سے شریعت کی نفی کرنا ہے، ان کا مقصد یہ نہیں ہوتا کہ ان آیات کے معانی باطنیہ بھی ہیں۔

واما ما ذهب اليه بعض المحققين الخ : بعض لوگوں نے سمجھا کہ اہل باطن سے مراد صوفیاء ہیں، جو آیات کے رموز و اسرار بیان کرتے ہیں۔ لہٰذا شارح کہتا ہے کہ اہل باطن سے مراد وہ بعض محققین صوفیاء نہیں ہیں، کیونکہ اولیائے کرام جو آیات سے ان کے باطنی معنی مراد لیتے ہیں، تو ان معانی اور آیات کی ظاہری مراد میں تطبیق ممکن ہے، اور یہ کمالِ ایمان و محض عرفان ہے۔

لمايشق عليه الخ : میں لام تمنی کے متعلق.......... اس لیے کہا کہ اس پر روزے شاق ہو جاتے ہیں۔

و من اراد الخروج الخ : سے اس بات پر دلیل دیتا ہے کہ اس تمنا سے وہ کیوں کافر ہوگا، تو وہ اس لیے کہ اس کی تمنا کا مطلب یہ ہے کہ حرمتِ زنا وغیرہ میں حکمت نہیں ہے، اور اس کا ارادہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس کا حکم کیا جس میں حکمت نہیں ہے، اور یہ اللہ تعالیٰ سے جہل ہے، اور جہل باللہ کفر ہے، لہٰذا وہ کافر ہے۔

و فی النوادر عن محمد رحمه الله تعالى انه لايكفر هو الصحيح و فی استحلال اللواطة بامرء ته لايكفر على الاصح و من وصف الله تعالى بما لايليق به او سخر باسم من اسمائه او بامر من اوامره او انكر وعده او وعيده يكفر و كذا لو تمنى ان لايكون نبی من الانبياء على قصد ا ستخفاف او عداوة و كذا لو ضحك على وجه الرضا فيمن تكلم بالكفر و كذا لو جلس على مكان مرتفع و حوله جماعة يسألونه مسائل و يضحكونه و يضربونه بالوسائد يكفرون جميعا و كذا لو امر رجلا ان يكفر بالله او عزم على ان يامره بكفره و كذا لو افتى لامرء ته بالكفر

تو کافر ہو جائے گا، اور نوادر میں امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ سے روایت ہے کہ کافر نہیں ہوگا یہی صحیح ہے اور اپنی بیوی سے لواطت کو حلال سمجھنے کی صورت میں اصح قول کے مطابق کافر نہیں ہوگا اور جو شخص اللہ تعالیٰ کے متعلق ایسی بات بیان کرے جو اس کے شایان شان نہیں ہے یا اس کے کسی نام کا یا اس کے کسی امر کا مذاق اڑائے، یا اس کے وعدہ و وعید کا انکار کرے، تو کافر ہو جائے گا، اور اسی طرح اگر تمنا کی کہ کوئی نبی نہ ہوتا، استخفاف یا عداوت کا ارادہ کرنے پر، اور اسی طرح رضا مندی کے طور پر اگر اس پر ہنسا جس نے کلمہ کفر بکا، اور اسی طرح اگر کسی اونچی جگہ پر بیٹھا، اور اس کے ارد گرد لوگ ہیں جو اس سے مسائل پوچھتے ہیں اور اس پر ہنستے ہیں اور تکیوں سے مارتے ہیں تو سب کافر ہو جائیں گے اسی طرح اگر ایک آدمی کو حکم دیا کہ وہ اللہ تعالیٰ کا کفر کرے یا ارادہ پکا کیا کہ اس کو کفر کرنے کا حکم دے گا، اسی طرح اگر کسی عورت کو کفر کا فتویٰ دیا تا کہ وہ اپنے

و كذا لوجلس الخ: یعنی ایک آدمی علماء کی نقل و توہین کی خاطر ایک اونچی جگہ پر بیٹھ گیا، اور اس کے ارد گرد لوگ بیٹھے اسے مسائل پوچھتے ہیں، وہ غلط جواب دیتا ہے، لوگ ہنستے ہیں اور اس کو تکیے مارتے ہیں، تو سب کے سب کافر ہو گئے، اور وہ نقال واعظ بھی کافر ہو گیا۔ البتہ ''وسائد'' اور ''مکان مرتفع'' کی قید اس لیے لگائی کہ ایسا ایک واقعہ پیش آیا ہے، اور کبھی کبھی واقعہ کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہوتا ہے، تو کسی زمانے میں لوگوں نے اس طرح کیا تھا، اور وقت کے مفتی سے فتویٰ پوچھا تھا، اس نے کہا کہ سب کافر ہو گئے ہیں۔

قوله: و كذا لو افتى الخ: یعنی کسی نے اگر عورت کو کفر کی تلقین کی کہ تو کفر کر، تا کہ اس کا نکاح ٹوٹ جائے، تو یہ آمر (حکم دینے والا) کافر ہے اور عورت بھی۔ استاذِ محترم نے بتایا کہ یہ نکاح توڑنے کا ایک حیلہ ہے، اور اس طرح نکاح ٹوٹ جاتا ہے، لیکن مسئلہ یہ ہے کہ اس عورت کے مرتد ہونے کے بعد وہ عورت کسی اور سے نکاح نہیں کر سکتی، اگر کرے تو پہلے خاوند سے نکاح کرے، اس کے علاوہ اور کوئی چارہ نہیں ہے۔

لتبين من زوجها و كذا لو قال عند شرب الخمر او الزنا بسم الله و كذا اذا صلى بغير القبلة او بغير طهارة متعمدا يكفر و ان وافق ذلك القبلة و كذا لو اطلق كلمة الكفر استخفافا لا اعتقادا الى غير ذلك من الفروع "و الياس من الله تعالى كفر" لانه لاييأس من روح الله الا القوم الكافرون "و الامن من الله تعالى كفر" لانه لايأمن من مكر الله الا القوم الخاسرون، فان قيل الجزم بان العاصی يكون فی النار يأس من الله و بان المطيع فی الجنة امن من الله تعالى فيلزم ان يكون المعتزلی

خاوند سے جدا ہو جائے۔ اور اسی طرح اگر شراب پیتے وقت یا زنا کے وقت بسم اللہ کہا اور اسی طرح اگر جان بوجھ کر قبلہ کی طرف منہ کئے بغیر یا بے وضو نماز پڑھی اگر چہ اتفاقاً قبلہ کی طرف ہی ہو، اور اسی طرح کلمہ کفر کہا، اس کو معمولی سمجھ کر نہ کہ بطور اعتقاد، وغیرہ دیگر جزئیات بھی ہیں۔ ''اور اللہ تعالیٰ سے مایوسی کفر ہے،، کیونکہ اللہ تعالیٰ کی رحمت سے صرف کافر ہی مایوس ہوتے ہیں۔ ''اور اللہ تعالیٰ سے بے خوفی کفر ہے،، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کی خفیہ تدبیر سے وہی لوگ بے خوف ہوتے ہیں جو خسارہ والے ہیں، پس اگر کہا جائے کہ اس بات کا یقین کہ گناہ گار جہنم میں ہوگا اللہ سے نا امیدی ہے، اور اس بات کا یقین کہ مطیع جنت میں ہوگا اللہ تعالیٰ سے بے خوفی ہے، تو لازم آئے گا کہ معتزلی کافر ہو، مطیع ہو یا گناہ گار ہو۔

قال و الياس من الله كفر الخ: یعنی اللہ سے نا امیدی کفر ہے، کہ میں تو اتنا گنہگار ہوں، مجھے اللہ سے اپنی بخشش کی کوئی امید نہیں ہے، اور اسی طرح اللہ سے امن بھی کفر ہے، کہ بندہ جو کچھ بھی کرے، کوئی حرج نہیں، اللہ بخش دے گا

فان قيل الجزم بان العاصی الخ: سے ایک اعتراض ذکر کرتا ہے، لیکن اس سے پہلے تمہید ذکر کر دی، تفصیل یہ ہے کہ معتزلہ کہتے ہیں: عاصی پر عذاب واجب ہے، یعنی اللہ تعالیٰ پر واجب ہے کہ عاصی کو عذاب دے، اور مطیع کے لیے جنت واجب ہے (علی اللہ)، تو یہ قول کرنا کہ عاصی پر دوزخ واجب ہے، اور جنت حرام ہے، یہ اللہ سے یاس ہے، اور یہ کہنا کہ مطیع پر جنت واجب ہے، یہ امن ہے، اور یاس و امن کفر ہیں، لہٰذا سب معتزلہ کافر ہوئے، کیونکہ جو بھی معتزلی ہوگا، یا مطیع ہوگا یا عاصی، اگر عاصی ہے تو اس کو جزم ہوگا کہ مجھ پر عذاب واجب ہے، تو آئس ہو گیا، اور آئس کافر ہے، اور اگر مطیع ہے تو اس کو جزم ہوگا کہ مجھ پر جنت واجب ہے، اب آمن ہو گیا، اور آمن بھی کافر ہے، چنانچہ معتزلی سب کافر ہوئے، حالانکہ تم کہتے ہو کہ اہل قبلہ کی تکفیر نہیں کرنی چاہیے۔

قلنا هذا الخ: سے مذکورہ بالا اعتراض کا جواب دیا، کہ ہم کہتے ہیں: یہ یاس و امن نہیں ہے، کیونکہ عاصی ہونے کی صورت میں وہ اس بات سے مایوس نہیں کہ اللہ تعالیٰ اسے توبہ اور اعمال صالحہ کی توفیق عطا کر دے گا، اور مطیع ہونے کی

كافرا مطيعا كان او عاصيا لانه اما آمن و آئس و من قواعد اهل السنة و الجماعة ان لايكفر احد من اهل القبلة، قلنا هذا ليس بياس و لا امن لانه على تقدير العصيان لاييأس ان يوفقه الله تعالى للتوبة و العمل الصالح و على تقدير الطاعة لايأمن من ان يخذله الله تعالى فيكتسب المعاصي، و بهذا يظهر الجواب لما قيل ان المعتزلي اذا ارتكب كبيرة لزم ان يصير كافرا ليأسه من رحمة الله تعالى و لاعتقاده انه ليس بمؤمن و ذلك لانا لانسلم ان اعتقاد استحقاقه النار يستلزم اليأس

اس لئے کہ وہ یا تو بے خوف ہوگا (اگر فرماں بردار ہوا) یا نا امید ہوگا (اگر نافرمان ہوا) اور اہل سنت و جماعت کے قواعد میں سے ہے کہ اہل قبلہ میں سے کوئی کافر نہیں۔ ہم کہتے ہیں: یہ نا امیدی نہیں اور نہ ہی بے خوفی ہے اس لئے کہ گناہ کی صورت میں وہ اس سے نا امید نہیں کہ اللہ تعالیٰ اس کو توبہ اور نیک عمل کی توفیق دیدے، اور مطیع ہونے کی صورت میں اس بات سے بے خوف نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ اسے ذلیل ورسوا کرے گا تو وہ معاصی کا مرتکب ہو جائے گا۔ اور اس سے اس اعتراض کا جواب ظاہر ہوتا ہے کہ معتزلی جب کسی کبیرہ کا ارتکاب کرے تو لازم ہوگا کہ وہ کافر ہو اللہ کی رحمت سے نا امید ہو کر اور یہ عقیدہ رکھنے کی وجہ سے کہ وہ مومن نہیں، اور یہ (جواب ظاہر ہونا) اس لئے ہے کہ ہم یہ بات نہیں مانتے کہ اپنے مستحقِ نار ہونے کا اعتقاد نا امید ہونے کو مستلزم ہے، اور یہ بھی نہیں مانتے کہ اس ایمان کے نہ ہونے کا اعتقاد جو تصدیق، اقرار اور اعمال کے مجموعہ سے تعبیر کیا جاتا ہے اعمال کے منتفی ہونے کی بناء پر کفر کو واجب کرتا ہے۔

صورت میں وہ اس بات سے بے خوف نہیں کہ کہیں اللہ تعالیٰ اسے رسوا نہ کر دے۔

و الجمع بين قولهم الخ: سے شارح ایک اعتراض ذکر کرتا ہے، جو اس کے خیال میں لاینحل ہے، اعتراض یہ ہے کہ اہل سنت کہتے ہیں: خلقِ قرآن کا قول کرنا، یا یہ کہنا کہ اللہ تعالیٰ کی رویت محال ہے، یا شیخین کو سب اور لعن کرنا، یہ سب کفر ہیں، دوسری طرف کہتے ہیں کہ اہل قبلہ کو کافر نہیں کہنا چاہیے، یہ تعارض ہے۔

صاحبِ نبراس نے اس اشکال کے کئی جوابات ذکر کیے ہیں: ایک یہ ہے کہ تکفیر نہ کرنا شیخ اشعری اور ان کے متبعین علمائے کلام کا مذہب ہے، اور "ملتقی" میں امام اعظم رحمہ اللہ تعالیٰ سے بھی یہی مروی ہے، جبکہ تکفیر کرنا فقہاء کا مذہب ہے، لہٰذا اب کوئی اشکال نہیں ہے، کیونکہ اجتماعِ نقیضین کا کوئی بھی قائل نہیں۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ کتاب، سنت اور اجماعِ سلف کی قطعی دلیلیں اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ قرآن اللہ تعالیٰ کا کلام ہے، اور رویتِ باری واقع ہے، اور شیخین کے لیے شرفِ عظیم ہے، چنانچہ جو کوئی ان جیسی کسی بات کا انکار کرے، اس کے لیے تصدیق ثابت نہ ہوگی، لہٰذا وہ اہل قبلہ میں سے بھی نہ ہوگا۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ یہاں تکفیر، اپنے ظاہر پر محمول نہیں، بلکہ اس سے مراد تہدید و تغلیظ ہے۔

و ان اعتقاد عدم ايمانه المفسر بمجموع التصديق و الاقرار و الاعمال بناءً على انتفاء الاعمال يوجب الكفر هذا و الجمع بين قولهم لايكفر احد من اهل القبلة و قولهم يكفر من قال بخلق القرآن او استحالة الرؤية او سب الشيخين او لعنهما و امثال ذلك مشكل "و تصديق الكاهن بما يخبره عن الغيب كفر" لقوله عليه الصلوة و السلام "من اتى كاهنا فصدقه بما يقول فقد كفر بما انزل الله تعالى على محمد" و الكاهن هو الذى يخبر عن الكوائن فى مستقبل الزمان و يدعى معرفة الاسرار و مطالعة علم الغيب و كان فى العرب كهنة يدعون معرفة الامور فمنهم من كان يزعم ان له رئيا من الجن و تابعة يلقى اليه الاخبار و منهم من كان يزعم انه يستدرك الامور بفهم اعطيه و المنجم اذا ادعى العلم بالحوادث الآتية فهو مثل الكاهن

اور مشائخ کے اس قول کہ اہلِ قبلہ میں سے کسی کی کافر نہ کہا جائے، اور اس قول کے درمیان کہ خلقِ قرآن اور رویتِ باری تعالیٰ کا محال ہونا یا شیخین کو گالی دینا یا لعنت کرنا وغیرہ کے قائل کو کافر قرار دیا جائے وغیرہ جمع کرنا مشکل ہے۔ "اور اس بات میں کاہن کی تصدیق کرنا جو اس نے غیب کے بارے خبر دی کفر ہے"، نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کے فرمان کی وجہ سے کہ جو شخص کسی کاہن کے پاس آئے اور اس کی کہی ہوئی بات کو سچ جانے اس نے اس کا انکار کیا جو اللہ تعالیٰ نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل کی، اور کاہن وہ ہے جو مستقبل میں پیش آنے والے واقعات کے بارے میں خبر دے، اور اسرار کی معرفت اور علمِ غیب سے آگاہی کا دعویٰ کرے، اور عرب میں کچھ کاہن تھے جو امورِ (غیبیہ) کی معرفت کے دعویدار تھے ان میں سے بعض کا دعویٰ تھا کہ اس کے پاس دکھائی دینے والے اور تابع رہنے والے جن ہیں جو اسے خبریں پہنچاتے ہیں، اور بعض کا دعویٰ تھا کہ وہ اپنی خداداد سمجھ سے کچھ امور کا ادراک کرتا ہے اور نجومی جب آئندہ کے واقعات جاننے کا دعویٰ کرے تو کاہن کی طرح ہی ہے۔

و يدعى معرفة الاسرار الخ: یعنی، مثلاً کہتا ہے کہ مجھے معلوم ہے فلاں جگہ پر تعویذ دبے ہوئے ہیں، اور میں غیب کا مطالعہ کرتا ہوں، تو اس کا اعتقاد رکھنا کفر ہے۔

قوله: ان اريد الخ: ماتن نے کہا تھا کہ معدوم ليس بشىء ہے، اور متون میں اختلافی مسائل کا ذکر ہوتا ہے، تو شارح کہتا ہے کہ اس مسئلہ میں کس کا اختلاف ہے، ایک معدوم ممکن ہوتا ہے، دوسرا معدوم ممتنع ہوتا ہے، اشاعرہ کہتے ہیں

و بالجملة العلم بالغيب امر تفرد به الله تعالى لا سبيل اليه للعباد الا باعلام منه او الهام بطريق المعجزة او الكرامة او ارشاد الى الاستدلال بالامارات فيما يمكن فيه ذلك و لهذا ذكر فی الفتاوی ان قول القائل عند رؤية هالة القمر يكون مطر مدعيا علم الغيب لا بعلامته كفر "و المعدوم ليس بشیء" ان اريد بالشیء الثابت المتحقق على ما ذهب اليه المحققون من ان الشيئيّة تساوق الوجود و الثبوت و العدم يرادف النفی فهذا حكم ضروری لم ينازع فيه الا المعتزلة القائلون بان المعدوم الممكن ثابت فی الخارج و ان اريد ان المعدوم لايسمى شيئا فهو بحث لغوی مبنی على تفسير الشیء

بہرحال غیب کا علم وہ چیز ہے جس سے اللہ تعالیٰ اکیلا ہی متصف ہے، بندوں کے لئے اس کی طرف کوئی راہ نہیں مگر اللہ تعالیٰ کے بتلانے یا معجزہ وکرامت کے طور پر الہام کرنے سے یا ان چیزوں میں جو ممکن ہیں علامات اور نشانیوں سے استدلال کی طرف رہنمائی کرنے سے ممکن ہے اسی وجہ سے فتوی میں مذکور ہے: کہ چاند کا ہالہ دیکھنے کے وقت کہنے والے کا علم غیب کا مدعی ہوتے ہوئے کہنا کہ "بارش ہوگی"، کفر ہے بارش کی علامت کی وجہ سے کہا تو کفر نہیں ہے۔ "اور معدوم شے نہیں ہے" اگر شے سے مراد ثابت متحقق ہے جیسا کہ محققین کا مذہب ہے کہ شئیت وجود اور ثبوت کا مترادف ہے اور عدم نفی کا مترادف، ہے تب تو یہ حکم ضروری ہے اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔ سوائے معتزلہ کے جو اس بات کے قائل ہیں کہ معدوم ممکن خارج میں ثابت ہے اور اگر یہ مراد ہو کہ معدوم کو شے نہیں کہا جاتا تو یہ لغوی بحث ہے جو شے کی اس تفسیر پر مبنی ہے کہ وہ موجود ہو یا معدوم ہے۔

ہیں کہ معدوم خواہ ممکن ہو، خواہ ممتنع، وہ لیس بشیء ہے، اور معتزلہ کہتے ہیں کہ معدوم ممتنع تو بے شک لیس بشیء ہے، لیکن معدوم ممکن لیس بشیء نہیں ہے، بلکہ شیء ہے۔

اور دوسرا اختلاف یہ تھا کہ معدوم پر "شے" کا اطلاق ہوسکتا ہے یا نہیں؟ اشاعرہ کہتے ہیں کہ معدوم پر شے کا اطلاق نہیں ہوسکتا، اور معتزلہ کہتے ہیں کہ معدوم ممکن پر شے کا اطلاق ہوتا ہے۔ اب شارح یہ کہتا ہے کہ ماتن نے کہا: معدوم لیس بشیء ہے، تو شے کا کیا معنی لیتے ہو؟ اگر شے کا معنی ثابت متحقق و موجود ہو، جیسا کہ محققین لیتے ہیں، کہ شیئیّت وجود اور ثبوت کو مستلزم ہے، اور عدم نفی کے مرادف ہے، تو شے کا معنی موجود ہوا، اب بدیہی بات ہے کہ معدوم شے نہیں ہے، کیونکہ شے تو موجود ہے، اور معدوم کب موجود ہے؟ اس میں کسی کا اختلاف نہیں، وہ کہتے ہیں کہ معدوم ممکن ثابت ہے (وہ ثبوت اور وجود میں فرق کرتے ہیں) بہرحال، شے کا پچھلا معنی مراد لو۔

بانه الموجود او المعدوم او ما يصلح ان يعلم و يخبر عنه فالمرجع الى النقل و تتبع موارد الاستعمال "و فی دعاء الاحياء للاموات او صدقتهم" ای صدقة الاحياء "عنهم" ای عن الاموات "نفع لهم" ای للاموات خلافا للمعتزلة تمسكا بان القضاء لايتبدل و كل نفس مرهونة بما كسبت و المرء مجزی بعمله لا بعمل غيره، و لنا ما ورد فی الاحاديث الصحاح من الدعاء للاموات خصوصا فی صلوة الجنازة و قد توارثه السلف فلو لم يكن للاموات نفع فيه لما كان له معنى و قال عليه الصلوة و السلام "ما من ميت تصلی عليه امة من المسلمين يبلغون مأة كلهم يشفعون له الا شُفِّعُوا فيه" و عن سعد بن عبادة رضی الله تعالى عنه انه قال يا رسول الله ان ام سعد ماتت فای الصدقة افضل قال الماء فحفر بيرا و قال هذا لام سعد و قال عليه الصلوة و السلام "الدعاء يرد البلاء والصدقة تطفی غضب الرب" و قال عليه الصلوة و السلام "ان العالم و

یا وہ چیز جس کا معلوم ہونا یا مخبر عنہ بننا صحیح ہو تو رجوع نقل اور مواقع استعمال کی چھان بین کی طرف ہے۔ "اور مردوں کے لئے زندوں کا دعا کرنا اور ان کا"، زندوں کا "ان"، مردوں "کی طرف سے صدقہ وخیرات کرنا مردوں کو نفع دیتا ہے"، معتزلہ کے خلاف (ان کے نزدیک کسی کو کسی اور کا عمل نفع بخش نہیں) دلیل یہ ہے کہ قضاءِ الٰہی بدلتی نہیں، اور ہر نفس کا اپنے عمل میں مواخذہ ہوگا اور آدمی کو اپنے ہی عمل کی جزاء دی جائے گی، اور ہماری دلیل وہ احادیثِ صحیحہ ہیں جن میں مُردوں کے لئے خصوصا نمازِ جنازہ میں دعاء وارد ہوئی ہے اور بزرگوں نے اس کو ایک دوسرے سے متعلق قرار دیا ہے، تو اگر اس میں مُردوں کا کوئی نفع نہ ہوتا تو اس کا کوئی معنیٰ نہ ہوتا۔ اور نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے ارشاد فرمایا: جس میت پر بھی مسلمانوں کی کوئی جماعت جن کی تعداد سو کو پہنچتی ہو نمازِ جنازہ پڑھے اور وہ سب اس کے لئے سفارش کریں، تو اس کے لئے ان کی سفارش قبول کی جاتی ہے۔ اور سیدنا سعد بن عبادہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ انہوں نے عرض کیا: یا رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) ام سعد فوت ہوگئی ہے تو کونسا صدقہ افضل ہوگا (کہ میں کروں اور انہیں فائدہ دے)؟ آپ نے فرمایا، پانی! تو سیدنا سعد بن عبادہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ایک کنواں کھدوایا اور فرمایا کہ یہ امّ سعد کا کنواں ہے۔ اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: صدقہ بلاؤں کو ٹالتا ہے اور رب تعالیٰ کے غضب کو دور کرتا ہے۔ اور حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا: بے شک عالم دین اور طالب علم جب کسی بستی پر سے گزریں تو اللہ تعالیٰ اس بستی کے

و المتعلم اذا مرا على قرية فان الله يرفع العذاب عن مقبرة تلك القرية اربعين يوما" و الاحاديث و الآثار فی هذا الباب اكثر من ان تحصى "و الله تعالى يجيب الدعوات و يقضى الحاجات » لقوله تعالى "اُدْعُوْنِیْ اَسْتَجِبْ لَكُمْ" و لقوله عليه الصلوة و السلام "يُسْتَجَابُ الدُّعَاءُ لِلْعَبْدِ مَا لَمْ يَدْعُ بِاِثْمٍ اَوْ قَطِيْعَةِ رِحْمٍ مَّا لَمْ يَسْتَعْجِلْ" و لقوله عليه الصلوة و السلام "اِنَّ رَبَّكُمْ حَيِیٌّ كَرِيْمٌ يَسْتَحْيِیْ مِنْ عَبْدِهٖ اِذَا رَفَعَ يَدَيْهِ اِلَيْهِ اَنْ يَّرُدَّهُمَا صِفْرًا" و اعلم ان العمدة فی ذلك صدق النية و خلوص الطوية و حضور القلب لقوله عليه الصلوة و السلام "اُدْعُوا اللّٰهَ وَ اَنْتُمْ مُّوْقِنُوْنَ بِالْاِجَابَةِ وَ اعْلَمُوْا اَنَّ اللّٰهَ لَا يَسْتَجِيْبُ الدُّعَاءُ مِنْ قَلْبٍ غَافِلٍ لَاهٍ" و اختلف المشائخ فی انه هل يجوز ان يقال يستجاب دعاء الكافر فمنعه الجمهور لقوله تعالى "وَ مَا دُعَاءُ الْكَافِرِيْنَ اِلَّا فِیْ ضَلَالٍ" و لانه لايدعو الله تعالى لانه لايعرفه و ان اقربه فلما وصفه بما لايليق به فقد نقض اقراره

---

قبرستان سے چالیس روز تک کے لئے عذاب اٹھالیتا ہے، اور اِس باب میں احادیث وآثار بے شمار ہیں۔

''اور اللہ تعالیٰ دعائیں قبول کرتا ہے اور حاجات پوری کرتا ہے،، اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کی وجہ سے: ''تم مجھ سے مانگو میں تمہاری دعا قبول کروں گا،، اور نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کے اس فرمان کی وجہ سے: ''بندہ کی دعا قبول ہوتی ہے بشرطیکہ وہ گناہ کے متعلق یا قطع رحم کے متعلق دعا نہ کرے اور وہ جلدی نہ مچائے،، اور نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کے اس فرمان کی وجہ سے ''تمہارا رب بڑا باحیا ہے کریم ہے، جب بندہ اس کی طرف اپنے ہاتھ اُٹھائے تو ان کو خالی واپس کرنے سے وہ حیاء کرتا ہے، اور جان لو! (کہ دعا کی قبولیت میں) اعتماد والی چیز صدقِ نیت اور خلوصِ قلب اور (اللہ تعالیٰ سے) حضورِ قلب ہے، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کی وجہ سے کہ اللہ تعالیٰ سے دعا کرو اس حال میں کہ تمہیں قبولیت کا یقین ہو اور جان لو! کہ اللہ تعالیٰ غافل اور کھلنڈرے دل کی دعا قبول نہیں کرتا اور اس بات میں مشائخ نے اختلاف کیا ہے: کہ کیا یہ کہا جانا جائز ہے کہ کافر کی دعا قبول نہیں ہوتی؟ تو جمہور نے اس کا انکار کیا، اللہ تعالیٰ کے ارشاد کے اس ارشاد کی وجہ سے ''اور کافروں کی دعا بے کار ہوتی ہے،، اور اس لئے کہ کافر اللہ تعالیٰ سے دعا ہی نہیں کرتا کیونکہ وہ اسے جانتا پہچانتا ہی نہیں اگرچہ وہ اس کا اقرار کرے تو جب وہ اس کے وصف بیان کرتا ہے تو ایسے الفاظ سے جو اس کی شان کے لائق نہیں تو اس کا اقرار ٹوٹ جاتا ہے۔ اور وہ جو حدیث میں وارد ہوا ہے:

و ما روى فی الحديث ان دعوة المظلوم و ان كان كافرا يستجاب محمول على كفران النعمة و جوزه بعضهم لقوله تعالى حكاية عن ابليس "رَبِّ اَنْظِرْنِیْ" فقال الله تعالى "اِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِيْنَ" هذه اجابة و اليه ذهب ابو القاسم الحكيم و ابو نصر الدبوسی قال الصدر الشهيد رحمه الله تعالى و به يفتی "و ما اخبر به النبی عليه الصلوة و السلام من اشراط الساعة » ای من علاماتها "من خروج الدجال و دابة الارض و ياجوج و ماجوج و نزول عيسى عليه الصلوة و السلام من السماء و طلوع الشمس من مغربها فهو حق » لانها امور ممكنة اخبر بها الصادق قال حذيفة بن اسيد الغفاری طلع النبی عليه الصلوة و السلام علينا و نحن نتذاكر فقال ما تذكرون قلنا نذكر الساعة قال انها لن تقوم حتى تروا قبلها عشر آيات فذكر الدخان و الدجال و الدابة و طلوع الشمس من مغربها و نزول عيسى بن مريم و ياجوج و ماجوج و ثلاثة خسوف خسف بالمشرق و خسف بالمغرب و خسف بجزيرة العرب و آخر ذلك نار تخرج من اليمن

---

کہ مظلوم کی دعاء قبول ہوتی ہے اگرچہ وہ کافر ہو تو وہ کفرانِ نعمت پر محمول ہے اور بعض لوگوں نے اس کو جائز قرار دیا ہے، اور اللہ تعالیٰ کے ارشاد میں ابلیس کی حکایت کی وجہ سے کہ ابلیس نے کہا: ربّ انظرنی الیٰ یوم یُبعثون ○ اے رب مجھے قیامت تک مہلت دے ☆ تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا: اِنَّکَ من المنظرین ○ تجھے مہلت دی گئی۔ اور یہ قبولیت ہے، اور یہی مذہب ہے، ابو قاسم حکیم اور ابو نصر دبوسی کا، صدر الشہید رحمہ اللہ تعالیٰ نے کہا: اسی پر فتویٰ ہے۔ ''اور نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے جن علاماتِ قیامت کی خبر دی ہے، مثلاً دجال اور دابۃ الارض اور یاجوج وماجوج کا خروج اور عیسیٰ علیہ الصلاۃ والسلام کا آسمان سے نزول اور آفتاب کا مغرب سے طلوع وہ حق ہے،، اس لئے کہ یہ ایسے ممکن امور ہیں جن کی مخبر صادق نے خبر دی ہے، سیدنا حذیفہ بن اُسید غفاری رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام اچانک ہمارے پاس آ پہنچے، اور ہم سب آپس میں باتیں کر رہے تھے، آپ نے فرمایا: کیا گفتگو کر رہے ہو؟ ہم نے کہا: ہم قیامت کا ذکر کر رہے ہیں۔ آپ نے فرمایا: قیامت ہرگز نہیں آئے گی حتی کہ اس سے پہلے تم دس نشانیاں دیکھ لو، پھر آپ نے دُخان اور دجال کا اور دابۃ الارض اور مغرب سے آفتاب کے طلوع ہونے کا اور سیدنا عیسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام کے نزول کا اور یاجوج وماجوج کے نکلنے اور تین دھنس کا ایک مشرق میں ایک مغرب میں اور جزیرۂ عرب میں اور ان میں آخری آگ۔ کا ذکر

تطرد الناس الى محشرهم و الاحاديث الصحاح فى هذه الاشراط كثيرة جدا و قد روى احاديث و آثار فى تفاصيلها و كيفياتها فلتطلب من كتب التفسير و السير و التواريخ "و المجتهد" فى العقليات و الشرعيات الاصلية و الفرعية "قد يخطى و قد يصيب" و ذهب بعض الاشاعرة و المعتزلة الى ان كل مجتهد فى المسائل الشرعية الفرعية التى لا قاطع فيها مصيب و هذا الاختلاف مبنى على اختلافهم فى ان لله تعالى فى كل حادثة حكما معينا ام حكمه فى المسائل الاجتهادية ما ادى اليه رأى المجتهد، و تحقيق هذا المقام ان المسئلة الاجتهادية اما ان يكون من الله تعالى فيها حكم معين قبل اجتهاد المجتهد او يكون ح اما ان لا يكون من الله تعالى عليه دليل او يكون و ذلك الدليل اما قطعى او ظنى فذهب الى كل احتمال جماعة و المختار ان الحكم معين و عليه دليل ظنى ان وجده المجتهد اصاب و ان فقده اخطأ

---

کا ذکر فرمایا جو یمن سے نکلے گی جو لوگوں کو ان کے حشر کی طرف چلا کر لے جائے گی اور ان علامات کے بارے صحیح احادیث کثیر ہیں اور ان کی تفصیلات اور کیفیات کے میں احادیث اور آثار مروی ہیں، لہٰذا تفسیر اور سیرت اور تاریخ کی کتابوں سے طلب کرنا چاہیے۔ ''اور، عقلیات اور شرعیاتِ اصلیہ اور فرعیہ میں ''اجتہاد کرنے والا کبھی خطا کرتا ہے اور کبھی درستگی پر ہوتا ہے،، اور بعض اشاعرہ اور معتزلہ اس طرف گئے کہ ان مسائل شرعیہ فرعیہ میں جن میں کوئی دلیل قطعی نہیں، ہر اجتہاد کرنے والا درستگی پر ہوتا ہے۔ اور اس اختلاف کی بنیاد ان کے اس اختلاف پر ہے کہ ہر حادثہ میں اللہ تعالیٰ کا ایک حکم معین ہے یا مسائل اجتہادیہ میں اس کا حکم وہی ہوتا ہے جس تک مجتہد کی رائے پہنچ جائے، اور اس مقام کی تحقیق یہ ہے کہ مسائل اجتہادیہ میں مجتہد کے اجتہاد سے پہلے یا تو اللہ کی طرف سے کوئی حکم معین نہیں ہوتا یا معین ہوتا ہے اور اس وقت اللہ کی طرف سے اس پر کوئی دلیل نہیں ہوتی یا ہوتی ہے اور وہ دلیل قطعی ہوتی ہے یا ظنی، تو ہر احتمال کی طرف ایک جماعت گئی ہے اور مختار یہ ہے کہ حکم معین ہے اور اس پر دلیل ظنی ہے اگر اس کو مجتہد پالے تو وہ درستگی پر ہے اور اگر نہ پائے تو خطاء پر ہے، اور مجتہد حکمِ صواب پانے کا مکلف نہیں، اس کے غامض اور مخفی ہونے کی وجہ سے اسی وجہ سے اجتہاد میں خطا کرنے والا معذور مگر ماجور ہوتا ہے۔

فلا خلاف على هذا المذهب فى ان المخطى ليس بآثم و انما الخلاف فى انه مخطٍ ابتداءً و انتهاءً اى بالنظر الى الدليل و الحكم جميعًا و اليه ذهب بعض المشائخ و هو مختار الشيخ ابى منصور رحمه الله تعالى او انتهاءً فقط اى بالنظر الى الحكم حيث اخطأ فيه و ان اصاب فى الدليل حيث اقامه على وجهه مستجمعا بجميع شرائطه و اركانه و اتى بما كلف به من الاعتبارات و ليس عليه فى الاجتهاديات اقامة الحجة القطعية التى مدلولها حق البتة و الدليل على ان المجتهد قد يخطى بوجوه الاول قوله تعالى ففهمناها سليمان و الضمير للحكومة و الفتيا و لو كان كل من الاجتهادين صوابا لما كان لتخصيص سليمان بالذكر جهة لان كلا منهما قد اصاب الحكم ح و فهمه، الثانى الاحاديث والآثار الدالّة على ترديد الاجتهاد بين الصواب و الخطأ بحيث صارت متواترة المعنى قال عليه الصلوة و السلام "اِنْ اَصَبْتَ فَلَكَ عَشْرُ حَسَنَاتٍ وَّاِنْ اَخْطَاْتَ فَلَكَ حَسَنَةٌ وَّاحِدَةٌ" و فى حديث آخر "جعل للمصيب اجرين و للمخطى اجراواحدا"

---

تو اس مذہب پر اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ اجتہاد میں خطا کرنے والا گنہ گار نہیں، اختلاف صرف اس بات میں ہے کہ وہ ابتداءً وانتہاءً یعنی دلیل اور حکم دونوں کی طرف نظر کرنے میں خطا کرنے والا ہے، اس کی طرف بعض مشائخ گئے ہیں اور شیخ ابو منصور ماتریدی رحمہ اللہ تعالیٰ کا پسندیدہ ہے، یا صرف انتہاءً یعنی حکم کی طرف نظر کرنے میں خطا کرنے والا ہے کہ (حکم کو سمجھنے) میں خطا کی ہے اگرچہ دلیل میں درست رہا ہو کہ دلیل صحیح طور پر قائم کی کہ وہ تمام شرائط وارکان شامل تھی اور اس نے تمام ان شرائط کا لے لیا جن کا وہ مکلّف ہے اور اجتہادی مسائل میں اس پر قطعی حجت قائم کرنا واجب نہیں جس کا مدلول یقیناً حق ہو۔ اور دلیل اس بات پر کہ مجتہد کبھی خطا کرتا ہے، کئی طرف سے ہے: اوّل اللہ تعالیٰ کا ارشاد "ففھمنا ھاسلیما ن" ہے اور ضمیر (منصوب) حکومت اور فُتیا کی طرف راجع ہے، اور اگر دونوں اجتہادوں میں سے ہر ایک درست ہوتا تو سلیمان علیہ الصلوٰۃ والسلام کو خصوصیت سے ذکر کرنے کی کوئی وجہ نہیں، اس لئے کہ اس وقت (سیدنا سلیمان اور داؤد علیہما الصلاۃ والسلام میں سے) ہر ایک نے صحیح حکم پالیا، اور اس کو سمجھ لیا، دوسری دلیل اجتہاد کے خطا اور صواب ہونے کے درمیان ہونے پر دلالت کرنے والی اتنی احادیث اور آثار ہیں جو معنًی متواتر ہیں، نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا کہ اگر تو صحیح حکم کو پالے تو تیرے لئے دس نیکیاں ہیں اور اگر خطا کرے تو تیرے لئے ایک نیکی ہے اور ایک دوسری حدیث میں آپ علیہ الصلوٰۃ

و عن ابن مسعود رضی الله تعالی عنه "ان اصبت فمن الله و الا فمنی و من الشیطان" و قد اشتهرت تخطیة الصحابة رضی الله تعالی عنهم بعضهم بعضا فی الاجتهادیات، الثالث ان القیاس مظهر لا مثبت فان الثابت بالقیاس ثابت بالنص ایضا معنًی و قد اجمعوا علی ان الحق فیما ثبت بالنص واحد لاغیر، الرابع انه لاتفرقة فی العمومات الواردة فی شریعة نبینا علیه الصلوة و السلام بین الاشخاص فلو کان کل مجتهد مصیبا لزم اتصاف الفعل الواحد بالمتنافیین من الحظر و الاباحة او الصحة و الفساد او الوجوب و عدمه، و تمام تحقیق هذه الادلة و الجواب عن تمسکات المخالفین یطلب من کتابنا "التلویح فی شرح التنقیح"۔ "و رسل البشر افضل من رسل الملائکة و رسل الملائکة افضل من عامة البشر و عامة البشر افضل من عامة الملائکة" اما تفضیل رسل الملائکة علی عامة البشر فبالاجماع بل بالضرورة و اما تفضیل رسل البشر علی رسل الملائکة و عامة البشر علی عامة الملائکة فبوجوه الاول ان الله تعالی امر الملائکة

---

درست رائے والے مجتہد کے لئے دواجر قرار دئے اور غلطی والے کے لئے ایک اجر،، اور ابن مسعود سے روایت ہے کہ "اگر میں صحیح حکم کو پالوں تو اللہ کی طرف سے ہے، ورنہ میری اور شیطان کی طرف سے ہے،، اجتہادی مسائل میں صحابۂ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا ایک دوسرے کو خطا کار کہنا مشہور ہے۔ تیسری دلیل یہ کہ قیاس (حکم کو) ظاہر کرتا ہے، ثابت کرنہیں کرتا کہ بیشک جو (حکم) قیاس سے ثابت ہے وہ معنیً (علت کے اعتبار سے) نص سے بھی ثابت ہے اور علماء نے اس پر اجماع کیا ہے کہ بے شک حق اس میں ہی ہے جو نص سے ثابت اور وہ حکم ایک ہی ہے۔ چوتھی دلیل یہ کہ ہمارے نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کی شریعت میں وارد عام احکام میں شخصیات کے درمیان کوئی تفریق نہیں تو اگر ہر مجتہد صحیح ہو، تو فعلِ واحد کا دو متنافی مثلاً حظر واباحت یا صحت وفساد یا وجوب وعدم کے ساتھ متصف ہونا لازم آئے گا اور ان دلائل کی تحقیق اور مخالفین کے استدلال کا جواب ہماری کتاب "التلویح فی شرح التنقیح،، سے معلوم کیا جائے۔ "اور انسان رسول فرشتہ رسولوں سے اور فرشتہ رسول عام انسانوں سے اور عام انسان عام فرشتوں سے افضل ہیں،، بہر حال فرشتہ رسولوں کو عام انسانوں فضیلت دینا اجماع سے بلکہ ضرورتِ (دینی) سے ثابت ہے۔ اور انسان رسولوں کو فرشتے رسولوں پر فضیلت دینا اور انسانوں کو عام فرشتوں پر فضیلت دینا کئی طرح سے ثابت ہے: اول یہ کہ بے شک اللہ تعالیٰ نے فرشتوں کو سیدنا آدم علیہ

بالسجود لآدم علیه الصلوة و السلام علی وجه التعظیم و التکریم بدلیل قوله تعالی حکایةً عن ابلیس "اَرَءَیْتَکَ هٰذَا الَّذِیْ کَرَّمْتَ عَلَیَّ وَ اَنَا خَیْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِیْ مِنْ نَّارٍ وَّ خَلَقْتَهٗ مِنْ طِیْنٍ" و مقتضی الحکمة الامر للادنی بالسجود للاعلی دون العکس، الثانی ان کل واحدٍ من اهل اللسان یفهم من قوله تعالی "وَ عَلَّمَ اٰدَمَ الْاَسْمَآءَ کُلَّهَا" الآیة ان القصد منه الی تفضیل آدم علی الملائکة و بیان زیادة علمه و استحقاقه التعظیم و التکریم، الثالث قوله تعالی "اِنَّ اللّٰهَ اصْطَفٰی اٰدَمَ وَ نُوْحًا وَّ اٰلَ اِبْرٰهِیْمَ وَ اٰلَ عِمْرٰنَ عَلَی الْعٰلَمِیْنَ" و الملائکة من جملة العالم، و قد خص من ذلک بالاجماع تفضیل عامة البشر علی رسل الملائکة فبقی معمولًا به فیما عدا ذلک، و لا خفاء فی ان هذه المسئلة ظنیة یکتفی فیها بالادلة الظنیة، الرابع ان الانسان قد یحصل الفضائل و الکمالات العلمیة و العملیة مع وجود العوائق و الموانع من الشهوة و الغضب و سنوح الحاجات الضروریة الشاغلة

---

الصلوٰۃ والسلام کو تعظیم وتکریم کے لئے سجدہ کرنے کا حکم دیا۔ ابلیس سے بطور حکایت اللہ تعالیٰ کے ارشاد کی وجہ سے "ارأیتك هذا الذی کرّمتَ علیَّ خلقتنی من نار وخلقته من طین" بھلا بتایئے کیا یہی وہ شخص ہے جس کو آپ نے مجھ پر فضیلت اور برتری دی ہے، حالانکہ آپ نے مجھ کو آگ سے پیدا کیا (جو فطرۃً بلندی والی ہے) اور اس کو مٹی سے پیدا کیا (جو فطرۃً پست ہے، لہٰذا میں اعلیٰ اور وہ ادنیٰ ہوا) اور حکمت کا تقاضہ اعلیٰ کے سامنے ادنیٰ کو حکم ہو کہ سجدہ کرے اس کا الٹ نہیں، دوسری دلیل یہ ہے کہ ہر اہل زبان اللہ تعالیٰ کے ارشاد "وعلم آدم الاسماء کلها ...... اللآیة" سے یہی سمجھے گا کہ مقصود اس (نام سکھانے) سے ملائکہ پر آدم کو فضیلت دینا اور ان کے علم کی زیادتی اور مستحقِ تعظیم وتکریم ہونا بیان کرنا ہے۔ تیسری دلیل اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے کہ "اللہ نے آدم، نوح، آلِ ابراہیم اور آلِ عمران کو تمام عالم پر (فضیلت اور بزرگی عطا کرکے) چن لیا ہے، اور ملائکہ بھی عالم میں سے ہیں اور فرشتہ رسولوں سے عام انسانوں کا افضل ہونا اس سے بالاجماع خاص کر لیا گیا ہے تو اس کے علاوہ میں آیتِ مذکورہ معمول بہ باقی رہی، اور اس بات میں کوئی پوشیدگی نہیں کہ یہ مسئلہ ظنی ہے، جس میں ظنی دلائل پر اکتفاء کیا جاتا ہے، اور چوتھی دلیل یہ ہے کہ انسان کبھی فضائل اور علمی وعملی کمالات حاصل کرتا ہے رکاوٹوں اور موانع کے باوجود مثلاً شہوت، غضب اور کمالات حاصل کرنے سے روکنے والی ضروری حاجات جو کمالات حاصل کرنے سے مشغول رکھنے والی ہیں کا پیش آنا۔

عن اكتساب الكمالات و لا شك ان العبادة و كسب الكمال مع الشواغل و الصوارف اشق و ادخل في الاخلاص فيكون افضل، و ذهبت المعتزلة و الفلاسفة و بعض الاشاعرة الى تفضيل الملائكة و تمسكوا بوجوه الاول ان الملائكة ارواح مجردة كاملة بالعقل مبرءة عن مبادی الشرور و الآفات كالشهوة و الغضب و عن ظلمات الهيولی و الصورة قوية على الافعال العجيبة عالمة بالكوائن ماضيها و آتيها من غير غلط، و الجواب ان مبنى ذلك على الاصول الفلسفية دون الاسلامية، الثانی ان الانبياء مع كونهم افضل البشر يتعلمون و يستفيدون منهم بدليل قوله تعالى "عَلَّمَهٗ شَدِيْدُ الْقُوٰى" و قوله تعالى "نَزَلَ بِهِ رُوْحُ الْاَمِيْنِ" و لا شك ان المعلم افضل من المتعلم، و الجواب ان التعليم من الله تعالى و الملائكة انما هی المبلغون، الثالث انه قد اطرد فی الكتاب و السنة تقديم ذكرهم على ذكر الانبياء و ما ذلك الا لتقدمهم فی الشرف و

اس بات میں کوئی شک نہیں کہ شواغل وصوارف کے ساتھ عبادت اور حصول کمالات زیادہ مشکل اور دشوار ہے، اور اخلاص میں زیادہ داخل ہے تو یہ افضل ہوگا۔ اور معتزلہ، فلاسفہ اور بعض اشاعرہ اس طرف گئے ہیں کہ ملائکہ کو فضیلت دی جائے اور انہوں نے کئی طرح سے دلیل دی ہے، اول یہ کہ ملائکہ ارواح مجردہ ہیں عقل میں کامل ہیں شرور وآفات کیا بتدائی اسباب مثلاً شہوت اور غضب سے اور ہیولیٰ اور صورت کی ظلمتوں سے پاک ہیں، افعال عجیبہ پر قادر ہیں، ماضی اور مستقبل کے واقعات بغیر کسی غلطی کے جانتے ہیں۔ (اس مذہب والوں کو) جواب یہ ہے کہ اس قول کی بنیاد فلسفی اصولوں پر ہے اسلامی اصولوں پر نہیں، دوسری دلیل یہ ہے کہ انبیاءِ کرام علیہم الصلوٰۃ والسلام باوجودیکہ افضل البشر ہیں ملائکہ سے علم وفائدہ حاصل کرتے ہیں۔ دلیل اللہ تعالیٰ کا ارشاد: "اسے مضبوط قوتوں والے نے سکھایا" اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد: "اسے روح امین نے نازل کیا" ہے۔ اور اس میں کوئی شک نہیں کہ متعلم سے معلم افضل ہے۔ اور جواب یہ ہے کہ تعلیم اللہ کی طرف سے ہے اور ملائکہ تو صرف مبلغ ہیں، تیسری دلیل یہ ہے کہ کتاب اور سنت میں کثرت سے انبیاءِ کرام علیہ الصلوٰۃ والسلام کے ذکر پر ملائکہ کے ذکر کو مقدم کرنا ہے، یہ نہیں مگر شرف ومرتبہ میں ان کے مقدم ہونے کے سبب۔ اور جواب یہ ہے کہ یہ وجود میں ان کے مقدم ہونے کی وجہ سے ہے یا اس لئے کہ ان کا وجود پوشیدہ ہے تو ان پر ایمان لانا زیادہ قوی ہے، اور ان کی تقدیم اولیٰ ہے۔

الرتبة، و الجواب ان ذلك لتقدمهم فی الوجود او لان وجودهم اخفى فالايمان بهم اقوى و بالتقديم اولى، الرابع قوله تعالى "لَنْ يَّسْتَنْكِفَ الْمَسِيْحُ اَنْ يَّكُوْنَ عَبْدًا لِّلّٰهِ وَ لَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُوْنَ" فان اهل اللسان يفهمون من ذلك افضلية الملائكة من عيسى عليه الصلوة و السلام اذ القياس فی مثله الترقی من الادنى الى الاعلى يقال لايستنكف من هذا الامر الوزير و لا السلطان و لا يقال السلطان و لا الوزير، ثم لا قائل بالفضل بين عيسى عليه الصلوة و السلام و غيره من الانبياء۔ و الجواب ان النصارى استعظموا المسيح بحيث يترفع من ان يكون عبدًا من عباد الله تعالى بل ينبغی ان يكون ابنًا له لانه مجرد لا اب له و كان يبرئ الاكمه و الابرص و يحيی الموتى بخلاف سائر عباد الله تعالى من بنی آدم، فردّ عليهم بانه لايستنكف من ذلك المسيح و لا من هو اعلى منه فی هذا المعنى و هم الملائكة

چوتھی دلیل اللہ تعالیٰ کا ارشاد "لن يستنكف المسيح الآية" ہے۔ (ہرگز نہیں انکار کریں گے اللہ کا بندہ ہونے سے مسیح اور نہ ملائکہ مقربین) کہ بلاشک اہل زبان اس سے فرشتوں کا عیسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام سے افضل ہونا سمجھتے ہیں، اس لئے کہ ایسے موقع پر قیاس کا تقاضہ ادنی سے اعلیٰ کی طرف ترقی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ اس کام سے نہیں انکار کرے گا وزیر اور نہ ہی سلطان یوں نہیں کہا جاتا کہ سلطان اور نہ وزیر، پھر عیسیٰ اور دیگر انبیاءِ کرام علیہم الصلوٰۃ والسلام کے درمیان فرق کا کوئی قائل نہیں (لہٰذا دیگر انبیاءِ کرام علیہم اصلوٰۃ والسلام پر بھی ملائکہ کی افضیلت ثابت ہوگئی)

اور جواب یہ ہے کہ نصاریٰ نے حضرت مسیح کو اتنا عظیم سمجھا کہ ان کے بقول وہ اللہ کے بندوں میں سے اللہ کا بندہ ہونے سے برتر ہیں بلکہ انہیں اللہ کا بیٹا ہونا لائق ومناسب ہے، اس لئے کہ وہ مجرد تھے ان کا کوئی باپ نہ تھا اور وہ مادرزاد اندھوں اور برص کے مریضوں کو اچھا کر دیتے تھے اور مُردوں کو زندہ کر دیتے تھے برخلاف بنو آدم میں سے اللہ کے باقی بندوں کے، تو ان کا رد کیا گیا کہ اس سے نہیں انکار کریں گے مسیح اور نہ وہ جو اس صفت میں ان سے بھی بڑھ کر ہو اور وہ فرشتے ہیں۔

الذین لا اب لهم و لا ام لهم و یقدرون باذن الله تعالی علی افعال اقوی و اعجب من ابراء الاکمه و الابرص و احیاء الموتی ، فالترقی و العلو انما فی هو فی امر التجرد و اظهار الآثار القویة لا فی مطلق الکمال و الشرف فلا دلالة علی افضلیة الملائکة ، و الله سبحانه تعالی اعلم بالصواب و الیه المرجع و المآب۔

تمت

---

جن کا کوئی باپ نہیں اور نہ ماں ہے اور وہ قوی افعال اور مادرزاد اندھے کو بینا کر دینے اور کوڑھے کو تندرست کر دینے اور مردوں کو زندہ کرنے سے زیادہ عجیب افعال پر قدرت رکھتے ہیں تو ترقی اور بلندی صرف تجرد یعنی بغیر باپ کے پیدا ہونے اور قوی افعال ظاہر کرنے میں ہے نہ کہ مطلق کمال وشرف میں، لہٰذا ملائکہ کی افضلیت پر کوئی دلیل نہیں۔ اور اللہ تعالیٰ پاک و برتر درست باتوں کو زیادہ جاننے والا ہے، اور آخر کار اسی کی طرف لوٹنا ہے۔

قاری محمد یاسین قادری شطاری ضیائی
مترجم شرح عقائد موسوم بہ ''ضیاء الفرائد فی ترجمۃ شرح العقائد''
مدرس: مدرسہ اسلامیہ جامع مسجد حیدری کامونکی گوجرانوالہ پاکستان
سجادہ نشین آستانہ عالیہ قادری شطاریہ ضیائیہ کوٹلی پیر عبدالرحمٰن لاہور
خطیب وامام جامع مسجد عمر چشمہ فیض محمدی عمر روڈ کامونکی ۰۳۳۳۴۲۸۹۳۲۳
Email:shattrai13@yahoo.com
Gmail:shattarizeae@gmail.com
فیس بک imam e azamtrust موبائل فون:
26/06/2013......16/08/1434
بروز بدھ

---

قولہ: والجواب ان ذالک الخ: حاصل یہ کہ ملائکہ کو پہلے ذکر کرنے کی علت شرف وفضیلت نہیں، جیسا کہ تمہارا دعویٰ ہے بلکہ اس لئے ان کے ذکر کو مقدم کیا کہ وجود میں وہ مقدم ہیں، یا اس لئے کہ ایمان بالرسل ایمان بالملائکۃ پر موقوف ہے' کیونکہ ملائکہ ہی انبیاء کے پاس وحی لانے والے اور اللہ تعالیٰ کے اوامر اور نواہی پہنچانے والے ہیں۔

مفتی یار محمد القادری/ برمنگھم یوکے
شارح: شرح عقائد موسوم بہ ''الفوائد فی شرح شرح العقائد''، 30/12/2012

## علامہ مفتی یار محمد قادری مدظلہ کی
## کتب درس نظامی کی مشہور شرحیں

مشکوۃ الحواشی
شرح السراجی (عربی، اردو)

دیوان متنبی اردو

حیات جاوداں
فلسفہ جہاد

المدلل شرح المطول (اردو)

اسلام ایک عالمگیر تحریک اور
اشاعت کا طریقہ کار

المؤول شرح المطول (عربی)

انوار القادری
شرح ابیات فارسی (درعلم المیراث)

جواہر الفوائد
شرح
شرح العقائد

انوار الفراسہ
فی شرح
دیوان الحماسہ (اردو)

شرح المختصر المعانی
(اردو)

مکتبہ الفرقان جام پور ضلع راجن پور (پاکستان)

بائنڈنگ اینڈ پرنٹنگ شیخ عبدالوحید ہادی 0301-4735853